Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/beitraege-zur-geschichte-der-philo-theo-des-mittelalters_1907_6_3

Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter

bis zum Ausgang der Hochscholastik.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND VI. HEFT 3.

Dr. GEORG GRUNWALD, GESCHICHTE DER GOTTESBEWEISE IM MITTELALTER BIS ZUM AUSGANG DER HOCHSCHOLASTIK. NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT.

MÜNSTER 1907.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

GESCHICHTE
DER GOTTESBEWEISE

IM MITTELALTER

BIS ZUM AUSGANG DER HOCHSCHOLASTIK.

NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT

VON

Dr. GEORG GRUNWALD.

ALMA COLLEGE
196
LIBRARY
B145
Alma, California

MÜNSTER 1907.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

18831

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorbemerkungen . . . . . 1—3

Einleitung. Gottesbeweise Augustins . . . . . 4—15
Biblische und theologische Motive 4
Philosophische Quellen 5
Augustinus 5
Psychologisches 6
Erkenntnistheoretisches 7
Teleologische Argumente 7
Mystik 9
Beweis aus der Veränderlichkeit 11
Noëtische Beweise 11
Psychologischer Beweis 13
Einteilung 14

I. Die ersten Ansätze zur Ausbildung von Gottesbeweisen vor Anselm 16
Isidor von Sevilla 16
Die Beweise in den Dicta Candidi und bei Benedikt von Aniane . 18
Erster Beweis 20
Zweiter Beweis: in dialogischer Form 21
Atto von Vercelli 24

II. Anselm: die selbständigste Ausbildung von Gottesbeweisen im Mittelalter 26
Beweise des Monologiums 27
Beweis aus dem Begriffe des Guten 27
Beweis aus dem Begriffe des Seins 29
Beweis aus der Gradverschiedenheit der Dinge 30
Der ontologische Beweis 31

III. Neue Ansätze bei den nachanselmischen Scholastikern bis gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts: spätere häufige Verwendung der Begriffe Ganzes und Teil, sowie des Gedankens der Zusammensetzung 36
Petrus Abaelard 36
Rupert von Deutz 40

Robert Pullus 42
Petrus Lombardus 44
Erster Beweis: nach Ambrosius 46
Zweiter Beweis 47
Dritter Beweis 47
Vierter Beweis 49
Magister Bandinus 51
Wilhelm aus dem Kloster St. Montoire 52
Peter von Poitiers 53
Erster Beweis: nach Ambrosius 53
Zweiter Beweis: aus der Unterscheidung von Substanz und Akzidens 54
Dritter Beweis: aus der Unterscheidung zwischen Ganzem und Teil 55
Vierter Beweis: aus dem Anfang der Menschenseele nach Hugo von St. Victor 57
Garnerius von Rochefort 57
Alanus de Insulis 61
Wilhelm von Conches 67
Honorius von Autun 68

IV. Die Victoriner: bewußtes Anknüpfen an die Erfahrungstatsächlichkeit 69
Hugo von St. Victor 69
Erster Beweis: aus dem Anfang der Menschenseele 70
Beweis aus der Veränderlichkeit 73
Teleologische Beweise 76
Hugo von Rouen 77
Richard von St. Victor 78
Beweis aus dem beginnenden Sein 79
Beweis aus der Gradverschiedenheit der Dinge 83
Beweis aus der Idee der Possibilität 85

V. Die Gottesbeweise des ausgehenden 12. und des beginnenden 13. Jahrhunderts; Sammlung von Früherem und erstes Eindringen von Gedanken aristotelischer Physik und Metaphysik . . . 87
Wilhelm von Auxerre 87
Beweis aus der Ursache 88
Beweis aus dem Begriffe des Fließens 90
Ein mit dem ontologischen verwandter Beweis 90
Wilhelm von Auvergne 92
Formal-grammatisch verfahrende Argumente 92
Beweis ans der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein . 93
Beweis aus dem tatsächlichen Verbundensein und Nicht-Verbundensein zweier Bestimmungen 94
Alexander von Hales 95
Beweis nach Richard von St. Victor 96
Beweise nach Johannes von Damaskus 96

Beweis aus dem Begriff der Ursache 96
Beweis auf Grund von Sap. 13, 5 96
Beweis aus dem Anfang der Menschenseele nach Hugo von St. Victor 96
Beweise aus dem Wahrheitsbegriff nach Anselm und Augustin . 96
Ein dem ontologischen verwandter Beweis 98
Der ontologische Beweis Anselms 100
Beweise aus der Gradverschiedenheit nach Anselm und Richard von St. Victor 100
Beweise aus der Veränderlichkeit nach Isidor von Sevilla und Johannes von Damaskus 100
Beweis aus der Idee der Possibilität 101
Albert der Große 102
Die Beweise des Petrus Lombardus 102
Beweis aus der Bewegung 109
Beweis aus der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein, nach Boëthius 110
Ontologischer Beweis 111
Vincenz von Beauvais 112
Heinrich von Gent 113
Witelo 116
Siger von Brabant 118

VI. Bonaventura: Synthese von Heterogenem, annähernd unter einem einheitlichen Gesichtspunkt vollzogen 120
Beweise des Petrus Lombardus 121
Bonaventuras eigene Beweise 123
Beweise für das Angeborensein der Gottesidee: aus den Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis 124
Die Beweise im Itinerarium: 128
1. aus den Begriffen 128
2. aus den Urteilen 130
3. aus den Schlüssen 131
Der ontologische Beweis 132

VII. Thomas von Aquino: volles Eindringen des aristotelischen Realismus, der aristotelischen Physik und Metaphysik 133
Beweise aus der Bewegung 134
Erster Beweis aus der Bewegung in der Summa philosophica 135
1. Begründung des Obersatzes 135
2. Begründung des Obersatzes 140
3. Begründung des Obersatzes 141
Begründung des Untersatzes 141
1. Begründung des Untersatzes 142
2. Begründung des Untersatzes 143
3. Begründung des Untersatzes 143

Zweiter Beweis aus der Bewegung in der Summa philosophica: indirekt geführt 144
Widerlegung zweier Einwände 148
Der Beweis aus der Bewegung in der theologischen Summe . . 149
Beweise aus dem Ursachbegriff 150
Beweis aus der Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit 152
Beweise aus der Gradverschiedenheit der Dinge 153
Beweis der philosophischen Summe 155
Beweis der theologischen Summe 157
Teleologischer Beweis 160
Schluß 161

Vorbemerkungen.

Die Geschichte eines Problems bis zu den Anfängen zu verfolgen, hat seine nicht unerheblichen Schwierigkeiten; denn gerade bei der Konstatierung der Ursprünge einer philosophischen Idee wird der Subjektivismus stets großen Spielraum haben. Wie man die Zelle eines Organismus vielfach nicht unterscheiden kann von der eines anderen wesentlich verschiedenen wegen der äußerlich vorhandenen vollkommenen Ähnlichkeit, so gilt auch von manchen weittragenden Gedanken in der Geschichte der Philosophie: sie zeigen miteinander eine auffallende Übereinstimmung, und doch mußten sie sich in ganz verschiedener Weise entwickeln. Noch schwieriger aber gestaltet sich unsere Aufgabe, den Entwicklungsprozeß des philosophischen Gottesproblems darzustellen, aus dem Grunde, weil wir es hier nicht mit der ersten einheitlichen Entfaltung eines deutlich erkennbaren Kernes zu tun haben, sondern gewissermaßen mit der Neu- und Umbildung des gleichen Kernes auf anderem Boden, unter anderen Verhältnissen. Ist nun dieser Boden noch zum Teil theologischer Natur, von dem sich erst allmählich unser Problem loslöst, so ergibt sich damit die neue Schwierigkeit, zu scheiden zwischen Theologischem und Philosophischem. Und doch ist es für die erste Zeit ja gerade unsere Hauptaufgabe zu zeigen, wie dieses aus jenem herausgewachsen ist, und selbst bei der weiteren Entwicklung läßt sich ein gewisses Zurückgehen der Philosophie auf die Theologie, ein Sichanlehnen der ersteren an die letztere nicht verkennen, und werden wir demgemäß auch für die spätere Zeit die theologischen Zusammenhänge in unserer Darstellung nicht übergehen dürfen.

Doch damit können die Bedenken noch nicht als erschöpft gelten. Es versteht sich für den Historiker von selbst, daß Völker, die vollständig neu in den Kreis einer alten hohen, wenngleich zerfallenden Kultur eintraten, in ihren ersten Leistungen unmöglich eine originale Selbständigkeit zeigen konnten, und wenn ferner in theologischer Beziehung das Traditionsprinzip das Schöpfen aus den alten Autoritäten, den Kirchenvätern und Kirchenlehrern, in hohem Maße verlangte, so erscheint es wegen des engen Zusammenhangs der Philosophie mit der Theologie natürlich, daß dieser Grundsatz ebenfalls auf philosophischem Gebiete mehr oder weniger befolgt wurde und wir so für diese Zeiten eine viel ausgedehntere Anlehnung an Vorgänger, ja eine ungleich häufigere Reproduktion alter Texte wahrnehmen, als man es sonst in philosophischen Dingen gewohnt ist. Mag darum auch das Ringen mit dem Problem als solchem bisweilen zurücktreten, warum sollten wir es nicht gleichwohl versuchen, ein möglichst getreues Bild zu entwerfen von jener Gedankenarbeit, die auch dort, wo sie mehr reproduktiven oder kompilatorischen Charakter trägt, kaum bar ist aller Selbständigkeit und in jedem Falle uns die kulturgeschichtlich interessante Erscheinung bietet, wie ein großes Geisteserbe zunächst mehr äußerlich übernommen, allmählich aber innerlich verarbeitet und schließlich zur Wurzel wird, aus welcher neue Ideen in reicher Mannigfaltigkeit und bunter Frische hervorsprossen? Warum sollten wir nicht überall die Fäden zurückverfolgen, die dazu gedient haben, das Netzwerk der Gottesbeweise zusammenzuknüpfen, da erst durch ihre Kenntnis ein wirklich historisch-genetisches Verständnis der mittelalterlichen Entwicklung unseres Problems möglich ist? Nur wenn wir sehen, wo ein alter Faden einfach übernommen, wo ein neuer an den alten geknüpft oder auch zu einem neuen Gewebe selbständig verwendet wird, dürfen wir im strengen Sinne von Geschichte reden. Nicht darum also ist es uns in erster Linie hier zu tun, die einzelnen Beweise möglichst vollständig und ausführlich wiederzugeben, noch weniger ihre Beweiskraft zu prüfen, sondern vor allem stellen wir uns hier die Aufgabe, die historischen Zusammenhänge nachzuweisen, die bei den einzelnen Schriftstellern in

bezug auf unser Problem bestehen. Eine gewisse Ausführlichkeit freilich ließ sich, wenn wir keinen Essay schreiben wollten, kaum vermeiden, und wo die Eigenart der Schriftsteller mehr in der Form als im Gedankengehalt hervortrat, glaubten wir im Interesse konkreter Anschaulichkeit die Autoren möglichst selbst reden lassen zu sollen. Von einer Kritik der einzelnen Beweise haben wir grundsätzlich Abstand genommen. Von vielen derselben gilt; sie vom vertieften philosophischen Denken der Neuzeit abwerten zu wollen, wäre ebenso verfehlt und überflüssig, als wenn man etwa an die Homöomerienlehre des Anaxagoras den Maßstab der modernen Naturwissenschaft anlegen wollte. Was aber die späteren gründlicheren Beweise anbetrifft, so möchten wir uns die Kritik derselben für eine spätere Schrift über die Gottesbeweise in der Spätscholastik aufsparen. In den Gottesbeweisen der letzten Periode des Mittelalters handelt es sich ja vorzugsweise um eine Kritik der Argumente aus der früheren Zeit, und indem wir die Einwendungen und Bedenken gegen die Gottesbeweise der Hochscholastik auf ihre Richtigkeit prüfen, sind wir gezwungen, jene Argumente für Gottes Dasein selbst zu kritisieren.

Einleitung. Gottesbeweise Augustins.

Wo immer das beginnende Mittelalter mit philosophischen Ideen sich befaßte, treten diese, wie erwähnt, zunächst in mehr oder weniger engem Zusammenhange mit der Theologie auf. Es entsprach dies der ganzen Richtung jener Zeit, die auf dem Fundamente der durch die Kirche vermittelten Kultur einen Neubau im Geistesleben aufzuführen hatte und dazu naturgemäß das Material sowohl wie nicht minder die Architektonik von ihrer Lehrmeisterin übernahm. Daher treffen wir nicht selten die ersten Keime philosophischer Fragen in Bibelkommentaren an, indem man sich vorerst damit begnügte, an geeigneter Stelle über die verschiedenen Meinungen der Philosophen des Altertums zu berichten und mit Berufung auf die hl. Schrift ihre Irrtümer zurückzuweisen.

Was so von der Behandlung der Philosophie in der Vor- und Frühscholastik überhaupt gilt, trifft noch mehr zu bei einem Problem, das fast ebensosehr theologischen wie philosophischen Charakter zu haben scheint, nämlich bei der Frage nach der Erkenntnis Gottes, der Beweisbarkeit seines Daseins. Ward hier anfangs mehr die Tatsächlichkeit der Wunder als Beweis für die Existenz eines allmächtigen Wesens angesehen, so brachte die weitere Entwicklung sehr bald es mit sich, daß man mit Gedanken kosmologisch-teleologischer Natur sich eine Brücke zu bauen suchte vom Universum zum Schöpfer. Den mächtigsten Anstoß zu solchen Reflexionen gab ohne Frage das Wort des Völkerapostels Paulus in seinem Briefe an die Römer (I, 20): . . . quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque

Biblische und theologische Motive.

virtus eius et divinitas. Daneben gaben zum Nachdenken über die Erkennbarkeit des Daseins Gottes Anlaß andere Bibelstellen wie im Buch der Weisheit 13, 5: A magnitudine enim speciei et creaturae potest cognoscibiliter creator eorum videri, ferner Genesis 1, 1: In principio creavit Deus coelum et terram, später namentlich auch Psalm 13, 1: Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Auch dogmatische Gesichtspunkte wie die Lehren von der Gottebenbildlichkeit der Menschenseele, vom Gottschauen der Seligen, von Gottes Allgegenwart im allgemeinen und seiner gnadenhaften Vereinigung mit dem Menschen im besonderen haben zu einer allmählich bestimmteren Fixierung unseres Problems beigetragen und auf seine Lösung Einfluß ausgeübt.

Philosophische Quellen.

In philosophischer Beziehung waren die Hauptquellen für die Gottesbeweise des Mittelalters in der ersten Zeit namentlich Augustinus, daneben Cicero und Boëthius, später auch Aristoteles und die arabisch-jüdische Philosophie. Der Einfluß Augustins auf unser Problem hat bis zum Ende der Hochscholastik fortgedauert, und selbst bei einem so ausgesprochenen Aristoteliker, wie es Thomas von Aquino war, findet sich eine letzte Spur davon. Haben ja die seit mehr als einem Jahrzehnt wieder eifriger betriebenen Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters überhaupt immer klarer zu der Erkenntnis geführt, daß die mittelalterliche Philosophie sich nicht in so starrer Weise, wie man früher annahm, bis zum Ausgang der Hochscholastik in zwei große Perioden scheidet, deren wesentliches Merkmal die Quellen bilden, auf die man in ihnen vorzugsweise zurückging, nämlich Plato bezw. Augustin und Aristoteles. Bei unserm Problem jedenfalls tritt das Übergreifen platonisch-augustinischer Gedanken bis tief in die Hochscholastik hinein deutlich zutage.

Augustinus.

Die gewaltige Tragweite der hier in Betracht kommenden Anschauungen Augustins[1]) wäre vielleicht an sich schon erklärlich aus dem ungeheuren Ansehen, das dieser Kirchenlehrer sehr bald in weiten Kreisen genoß. Doch hat dieser Einfluß

[1]) Die Gottesbeweise Augustins stellt ausführlich dar C. van Endert, »Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit«; vgl. auch Th. Gangaut, Des hl. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen.

auch einen in der Sache selbst liegenden tieferen Grund, der mit dem Entwicklungsgange des platonischen Philosophen aufs engste zusammenhängt. Keiner hat wie Augustin von vollendeter Skepsis durch mannigfache Übergangsstadien zum Vorkämpfer des Theismus sich durchgerungen, keiner das Bedürfnis nach philosophischer Begründung des Gottesglaubens mehr gefühlt, keiner die ihm entgegenstehenden Hindernisse so persönlich selbst erlebt, kurz, es war niemand in so eminentem Sinne wie Augustin ein Gottsucher. Nicht mit Unrecht hat man [1]) in seinen Gottesbeweisen, wenn man sie so nennen darf, eine großartige Induktion erblicken wollen, die als Ganzes erfaßt werden muß, einen Organismus, dessen Teile, aus dem lebensvollen Zusammenhange gerissen, für sich bedeutungslos wären: in diesem Sinne freilich sind dieselben nicht vom Mittelalter übernommen worden. Dazu fehlte die skeptische Stimmung, von der Augustin ausgegangen war, und die allein das hinreichende Motiv zu derart zusammenhängenden Gedankengängen hätte bilden können. Nicht das stürmische unruhige Suchen, sondern das gesicherte Bewußtsein des Habens war die Signatur jener Zeit.

Psychologisches.

Bei dieser einzigartigen Bedeutung Augustins für die Geschichte unseres Problems im Mittelalter werden wir uns der Aufgabe kaum entziehen dürfen, auf seine Argumente etwas näher einzugehen und so den historischen Hintergrund zu skizzieren, von dem sich in der Scholastik langsam neue Gottesbeweise loslösen. Da aber seine Ausführungen über den Nachweis des Daseins Gottes sich von seinen psychologischen und erkenntnistheoretischen Anschauungen [2]) kaum trennen lassen, so schicken wir darüber wenige Worte voraus.

Als Grundkräfte der Seele, die aber keineswegs im Sinne von Akzidenzien aufzufassen sind, erscheinen bei Augustin memoria, intellectus und voluntas, wovon die beiden ersten sich in der Weise unterscheiden, daß unter memoria nicht etwa bloß das Gedächtnis, sondern das Selbstbewußtsein im weitesten Sinne

[1]) So van Endert a. a. O. S. 8 ff., der dort allerdings von den Gottesbeweisen überhaupt spricht, aber offenbar dabei namentlich Augustinus im Auge hat; vgl. seine spätere Darstellung.

[2]) vgl. dazu Th. Gangauf, Die Psychologie des hl. Augustinus.

zu verstehen ist, also das Wissen um sich selbst und um die Inhalte des Denkens, während der intellectus auf die äußeren Objekte sich bezieht. Jene memoria hat also unfraglich den Vorrang im Seelenleben, weshalb dieselbe auch bei den Gottesbeweisen eine hervortretende Stellung einnimmt. Die Seele selbst aber bezeichnet Augustinus niemals als Form des Körpers, so daß die Bewußtseinsvorgänge ein Psycho-physisches, aus der Wesensverbindung von Seele und Leib Hervorgehendes wären, vielmehr sind ihm dieselben ein spezifisch Psychisches, da die Seele allein es ist, die empfindet, denkt, urteilt und will.

Erkenntnistheoretisches.

Hier nun setzt bei ihm ein erkenntnistheoretischer Grundgedanke ein, der in seinen Gottesbeweisen wohl die wichtigste Rolle spielt, nämlich die von Plato übernommene Lehre, daß die Seele gewisse ursprüngliche Begriffe in sich vorfindet, die sie nicht aus Sinnenerkenntnis geschöpft hat. Es sind dies vor allem die Ideen des Wahren, Guten, Schönen und der Einheit. Zugleich erscheint so das Wissen der Seele um sich selbst als das allergewisseste, so zwar, daß selbst, wenn alles in Zweifel gezogen werden könnte, die Existenz der Seele davon ausgeschlossen bleiben müßte. Bildete dieser Gedanke einerseits für Augustin den gewünschten Ausgangspunkt zur Widerlegung der akademischen Skepsis, so müssen wir darin andererseits die Konsequenz aus seiner Psychologie erblicken. An diese evidente Selbstgewißheit der Seele knüpft nun Augustin unmittelbar ein Argument für Gottes Dasein, das für seine Art zu philosophieren allerdings nicht besonders charakteristisch ist, das aber bei ihm immerhin ein eigenes Gepräge zeigt. Es ist das bald nach ihm sehr häufig anzutreffende und nicht selten auch in der Fassung von Späteren übernommene kosmologisch-teleologische [1]).

Teleologische Argumente.

Der Mensch bildet nach unserm Philosophen das Schlußglied einer hauptsächlich dreifach abgestuften Natur, nämlich der des Seins, des Lebens und des Denkens. Wenn darum schon die vernunftlosen Geschöpfe nach den öfter wiederkehrenden Worten des Psalmisten Gottes Lob verkünden, so muß dies in

[1]) vgl. z. B. die ausführliche Darstellung enarratio in Psalm. 41 n. 7 *PL* 36, 467 ff.

erhöhtem Maße beim Menschen der Fall sein. Er betrachtet die Natur und ihre Formen, ihre Fruchtbarkeit und ihre Kräfte, ihre Schönheit und ihre Gewaltigkeit, und so fragt er gleichsam die Natur, wer sie gemacht habe; denn daß sie nicht bei sich und von sich selbst diese Potenz haben könne, scheint nach ihm bisweilen ohne jede weitere Reflexion klar zu sein. Einstimmig tönt ihm daher die Natur im ganzen und die einzelnen Arten von Wesen in ihr entgegen: Nicht ich habe mich gemacht; und ihre positive Antwort, getragen gleichsam vom Bewußtsein der ihnen gesetzten Bestimmung, lautet: Gott ist unser Schöpfer.

In dieser einfachsten Art der Argumentation haben wir es zu tun mit dem Anfang eines auf dem Glauben gründenden Philosophierens, mit einer Weiterentfaltung biblischer Gedanken. Vor allem aber war es die schwungvolle Poesie der Psalmen, die ihn, den ehemaligen Rhetor, anzog, die ihn, zumal bei seinen teleologischen Ausführungen, in der Regel gerade an den Wendepunkten zu einem Worte des biblischen Sängers greifen ließ, wo dann aber die poetische Einkleidung das Verständnis des philosophischen Gehaltes nicht selten erschwert. Ich erinnere nur an jenes immer wieder wie ein Leitmotiv anklingende „ipse fecit nos, et non ipsi nos" sowie das als Folgerung daran sich anschließende „quaere super nos" [1]). Selten hat jemand mit glühenderen Farben ein Bild entworfen von der Majestät der Natur, die in ihrer imponierenden Gewaltigkeit und ihrem kunstvollen Gefüge im größten wie im kleinsten einen Wegweiser darstellt, um uns zu dem großen Weltenkünstler zu führen, der, unendlich erhaben über das von ihm geschaffene Kunstwerk, ein schwaches Bild seiner Herrlichkeit uns bietet in der Welt des Seins, des Lebens und des Denkens. Gar oft haben hier mittelalterliche Denker, wenn sie teleologische Gedanken zum Erweis von Gottes Existenz verwerteten, bei Augustin eine Anleihe gemacht, ohne die Energie und Kraft seiner Sprache, die Kühnheit seines Gedankenfluges auch nur entfernt erreichen zu können oder zu wollen.

[1]) vgl. etwa Sermo 241 *PL* 38, 1133 und enarratio in Psalm. 41 *PL* 36, 464 ff.

Als Analogie für die Unsichtbarkeit Gottes gebraucht Augustin gern die unsichtbare Menschenseele, deren Dasein man aus ihrem Wirken erkenne [1]). Ja, er spricht von einem Sehen oder Schauen Gottes durch die Seele, das nicht der körperlichen Augen bedarf und nicht allen möglich ist [2]). Es wird vielmehr eine besondere Disposition des Herzens und Intellektes verlangt, wenn wir zu diesem Ziele gelangen sollen. *Mystik.*

Damit sind wir bei jenem Punkte angekommen, wo Augustins Lehre von der Erkenntnis des Daseins Gottes in eine gewisse mystische Anschauung einmündet. Es erscheint nicht ausgeschlossen, daß die Bibelworte Psalm 41, 3 f.: Fuerunt mihi lacrimae panes die ac nocte, dum dicitur mihi quotidie: Ubi est Deus tuus? Haec recordatus sum, et effudi super me animam meam" für unsern Philosophen das Motiv zu jener mystischen Richtung bildeten, wenn auch die bei ihm unfraglich vorhandene neuplatonische Unterströmung ihn bei der Exegese jener Stelle [3]) leiten mochte. Nicht daß er gerade hierbei solche Gedanken mit besonderer Deutlichkeit vorträgt, veranlasst uns zu unserer Vermutung, sondern die Tatsache, daß seine sonstigen diesem Zwecke dienenden Ausführungen sich dem hier bestimmt abgegrenzten Rahmen leicht und ungezwungen einfügen, ja zum Teil das hier Gesagte zum vollen Verständnis voraussetzen.

Schon das der Frage: Ubi est Deus tuus? korrespondierende Gottsuchen weist darauf hin, daß es sich hier nicht um einen abstrakt philosophischen Nachweis des Daseins Gottes handelt, sondern um ein Ausspinnen mystisch-kontemplativer Gedanken. Die Frage lautet nicht mehr: Wie erkenne ich Gottes

[1]) Enarratio in Psalm. 73 *PL* 36, 944: ex operibus corporis agnosco viventem; ex operibus creaturae non potest agnoscere Creatorem; Sermo 197 *PL* 38, 1022: Sicut ergo ex motibus et administratione corporis animam, quam non vides, intelligis: sic ex administratione totius mundi, et ex regimine ipsarum animarum intellige Creatorem. Antike Quellen für diesen Vergleich s. bei J. Geyser, Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. [2]) Enarratio in Psalm. 73 *PL* 36, 944: Videat qui potest, credat qui non potest, esse Deum. Etsi videt qui potest, numquid oculis videt? Intellectu videt, corde videt. Enarratio in Psalm. 41 *PL* 36, 469: Non quidem videri Deus nisi animo potest, nec tamen ita ut animus videri potest. [3]) Enarratio in Psalm. 41 *PL* 36, 464 ff. Augustin liest super me statt in me.

Dasein?, sondern: Wo finde ich Gott? So sucht er Gott in den sichtbaren, körperlichen Dingen und findet ihn dort nicht; er sucht ihn in sich selbst und findet ihn auch hier nicht. Nun erkennt er, daß Gott etwas über seiner Seele Stehendes ist, daß darum die Seele, falls sie ihn ergreifen will, über sich hinausgehen muß; denn wenn sie in sich bliebe, würde sie ja nichts anderes als sich selbst sehen, und wenn sie nur sich selbst sähe, würde sie ja nicht ihren Gott sehen. Erhebt sich aber die Seele über sich selbst, so bleibt kein anderer übrig als ihr Gott [1]). In diesem über der Seele befindlichen Gebiet ist Gottes Wohnung.

Fragen wir nun nach der näheren philosophischen Begründung dieser wesentlich mystischen Anschauung, so finden wir bei Augustinus selbst darüber keinen klaren Aufschluß; denn wenn wir im Zusammenhange mit solchen Ausführungen auch öfters rein philosophische Gedanken antreffen, so ist diese Verknüpfung doch, wie sich aus der Sache selbst und dem in der Regel gesonderten Vorkommen der eigentlichen philosophischen Argumente ergibt, eine äußerliche, welche die treue Wiedergabe seiner wirklichen Meinung nur erschwert. Es hat hier wohl van Endert [2]) den richtigen Grund erkannt, wenn es ihm scheint, daß Augustinus „beim Geiste nicht klar unterscheidet zwischen der Gegenwart Gottes, vermöge deren er als das schöpferische und erhaltende Prinzip in allem Geschaffenen und daher auch im Geiste gegenwärtig ist, und einer Gegenwart, die sich im Bewußtsein des Geistes kundgibt". Nach van Endert scheint Augustin „der Ansicht zu sein, daß erstere Art der Gegenwart Gottes im Geiste auch irgendwie in das unmittelbare Bewußtsein des Geistes trete, und daß der Geist durch Verinnerung die Klarheit dieses Bewußtseins steigern könne, wie es andererseits durch Versinnlichung mehr und mehr zurücktrete". Damit läßt sich sehr wohl vereinigen, wenn unser Philosoph an der oben angeführten wie an manchen anderen Stellen nicht von einem „in", sondern von dem „über der Seele" redet; denn abgesehen von der dabei offenbar vorhandenen Anpassung

[1]) a. a. O.: effudi super me animam meam; et non iam restat quem tangam, nisi Deum meum.

[2]) Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit. S. 172, Anm. 2.

an die Bibelworte, kann das „über" nur im Sinne der Rangbestimmung gebraucht sein, während die Möglichkeit, Gott durch die Seele zu schauen, einfach vorausgesetzt ist.

Logisch von dieser mystischen Richtung verschieden und darum auch in unserer Darstellung davon zu trennen sind alle mehr oder minder begrifflichen Spekulationen, namentlich jene auf Plato fußende von Gott als dem höchst Wahren, Guten und Schönen, der das über der Seele stehende allgemeine Prinzip des Wahr-, Gut- und Schönseins im einzelnen Menschen und weiterhin in der Natur ist. Wir möchten auf diese hier unverkennbar notwendige Schnittlinie um so mehr hinweisen, als wir diese beiden Richtungen später auch tatsächlich sich weiter werden entwickeln sehen, aber die scheinbare Verwandtschaft und tatsächliche Verknüpfung derselben bei Augustin ihre wesentliche Verschiedenheit nicht immer klar hervortreten läßt.

Beweis aus der Veränderlichkeit.

Das Nebeneinander von Mystik und Philosophie und zugleich den Übergang der einen in die andere finden wir in der oben zugrunde gelegten Rede an das Volk [1]). Fragt man nämlich, woraus es denn folge, daß man in dem Gottsuchen nicht bei der Seele stehen bleiben dürfe, so ist der Grund ihre Veränderlichkeit. Mit diesem Begriffe aber setzt ein neuer Gedanke ein, den Augustin in mannigfachen Variationen in seinen Beweisen benutzt, aber seiner psychologischen Richtung entsprechend zunächst auf die Seele anwendet, um ihn erst in zweiter Linie auf den Makrokosmos zu beziehen.

In unserm Zusammenhang nun begegnet uns diese Idee in folgender Gedankenreihe [2]). Die Seele macht Fortschritte und Rückschritte, sie besitzt Erkenntnis und ist in Unkenntnis, sie erinnert sich und vergißt, sie will bald dieses, bald will sie es nicht. Eine solche Veränderlichkeit kann nicht in Gott statthaben; sonst könnte man jenen, welche fragen: Ubi est Deus tuus?, keine genügende Antwort geben. Die Seele sucht eine unveränderliche Wahrheit, eine defektlose Substanz.

Nöetische Beweise.

Ihre volle und ganze Kraft zum Erweis des Daseins Gottes entfaltet jedoch die Wahrheitsidee nach Augustin [3]) erst in ihrem

[1]) *PL* 36, 464 ff. [2]) *PL* 36, 469.

[3]) Näheres über die hier zugrunde liegende Erkenntnistheorie Augustins s. bei van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit.

Charakter der Notwendigkeit, der jeden vernünftigen Geist zur Anerkennung zwingt [1]).

Es gibt nämlich gewisse Denknotwendigkeiten, die kein Mensch umgehen kann, so verschieden auch im übrigen sein Gedankenleben sich gestalten mag. Jeder findet in sich gewisse Schönheitsgesetze [2]) vor, nach denen er über die verschiedenartige Schönheit der Körper auf der Erde sowie am Himmel urteilt, indem er erklärt, dies sollte so sein, das andere so. Ein solches Urteil wäre nach unserm Philosophen nicht möglich ohne Voraussetzung einer über unserem Geiste stehenden, wahrhaft ewigen Wahrheit. Ebensowenig könnte man ohne jedes Bedenken erklären, das Unveränderliche müsse dem Veränderlichen vorgezogen werden, wenn man nicht auf irgend eine Weise das Unveränderliche selbst erkennen könnte. Das gleiche gilt auch von der Idee der Zahl, die, weil von der Einheit ausgehend [3]), nicht aus der uns nur Vielheiten bietenden Sinneserkenntnis geschöpft sein kann, insbesondere von der mathematischen Reihe [4]). Und nicht anders verhält es sich endlich mit dem Begriff der Gleichmäßigkeit und des Ebenmaßes überhaupt [5]). Man könnte weder nach Gleichmäßigkeit der Körper streben noch behaupten, daß

[1]) confessiones l. 10. c. 24. *PL* 32, 794: Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum ipsam veritatem.

[2]) Quaerens enim unde approbarem pulchritudinem corporum, sive caelestium, sive terrestrium; et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti, et dicenti: Hoc ita esse debet, illud non ita: hoc ergo quaeres unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem, supra mentem meam commutabilem; conf. l. 7. c. 7. *PL* 32, 745.

[3]) de libero arbitrio l. 2. c. 8. n. 22. *PL* 32, 1252: Unum vero quisquis verissime cogitat, profecto invenit corporis sensibus non posse sentire. Quicquid enim tali sensu attingitur, iam non unum, sed multa esse convincitur: corpus est enim, et ideo habet innumerabiles partes.

[4]) a. a. O. col. 1253: Et haec ratio per omnes caeteros numeros certissima et incommutabili lege pertenditur, ut post unum, id est post primum omnium numerorum, ipso excepto primus sit, qui duplum eius habet . . . quod per omnes numeros esse immobile, firmum, incorruptumque conspicimus.

[5]) de vera religione c. 30. n. 55. *PL* 34, 146: Porro ipsa vera aequalitas ac similitudo atque ipsa vera et prima unitas non oculis carneis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur. Unde enim qualiscunque in corporibus appeteretur aequalitas, aut unde convinceretur, longe plurimum differre a perfecta, nisi ea quae perfecta est, mente videretur?

etwas von vollendeter Gleichmäßigkeit entfernt sei, wenn man nicht die vollkommene Gleichmäßigkeit im Geiste schaute. Endlich setzt das Gesetz der Quadratur [1]) wie überhaupt das Gesetz der Künste nach Augustin wegen seines unveränderlichen Charakters ein über dem veränderlichen Menschenverstand stehendes Gesetz [2]) voraus, welches die Wahrheit genannt wird.

Wenn vorstehendes Argument der Seele als erkennender Kraft Rechnung trägt, so sucht dagegen das folgende, von Augustinus mit großer Liebe vorgetragene, das man heute mit einem zu unbestimmten Namen vielfach als psychologisch bezeichnet, auch vom Gemütsbedürfnis aus sich einen Weg zur Erkenntnis Gottes zu bahnen. Demgemäß ist darin an die Stelle des Wahrheitsbegriffes die mehr aufs Praktische beziehbare Idee der Weisheit getreten, welche sich dem menschlichen Herzen als das höchste, erstrebenswerteste Gut und Glück darstellt. Wir fassen diesen Gottesbeweis folgendermaßen kurz zusammen [3]).

Psychologischer Beweis.

Alle Menschen streben nach Glück, nach einem Gute. Es darf aber dieses Glück und dieses Gut nicht veränderlich und nicht endlich sein. Auch diejenigen Menschen, welche in den Gütern der Welt ihr Glück suchen, wollen damit das höchste Gut erreichen. Doch höher als die irdischen, materiellen Güter stehen die geistigen, die Erkenntnis der Wahrheit, die Weisheit, weshalb es auch niemand gibt, der nicht weise sein wollte. So verschiedenartig aber die Menschen es anstellen mögen, um weise zu sein, allen schwebt die Idee einer vollkommenen Weisheit

[1]) a. a. O. n. 56. col. 147: Nunc vero cum secundum totam quadraturae legem iudicetur et forum quadratum, et lapis quadratus, et tabella et gemma quadrata, . . . quis eam dubitet locorum intervallis ac temporum, nec maiorem esse, nec minorem, cum potentia superet omnia?

[2]) Ebd.: Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur.

[3]) vgl. z. B. de libero arbitrio l. 2. c. 9. n. 26. *P L* 32, 1254: Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes, quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur. Sicut ergo . . . mentibus . . . nostris impressa est notio beatitatis . . ., ita etiam . . . sapientiae notionem habemus impressam.

vor, nach welcher sie streben und deren Erreichung ihnen allen mit dem vollkommenen Glücke identisch ist. Jedoch vermag niemand auf Erden zu dieser vollkommenen Weisheit und Glückseligkeit zu gelangen, vielmehr erreicht jeder die Weisheit immer nur in höherem oder niederem Maße, wie der mannigfache Irrtum in der Welt beweist. Es setzt nun aber dieses Mehr oder Weniger ein Höchstes voraus, die Teilnahme an der Wahrheit verbürgt die Existenz der Wahrheit selbst. Also existiert Gott, die ewige Wahrheit.

Einteilung. Versuchen wir zum Schlusse der Einleitung den umfangreichen Stoff zu gliedern, so sind zunächst Anselm, die Viktoriner, Bonaventura und Thomas von Aquino in ihren Gottesbeweisen eigenartig genug, um in unserer Darstellung Einschnitte zu rechtfertigen. Die Originalität von Anselms ontologischem Argumente wird von niemand bestritten. Aber auch die Beweise des Monologiums sind in ihrer prägnanten Fassung gegenüber einzelnen zerstreuten Bemerkungen desselben Inhaltes bei Augustin durchaus selbständig und haben eine tiefgreifende Wirkung auf die Entwicklung der Gottesbeweise ausgeübt. Eine solche spezielle monographische Behandlung wie bei Anselm hat das Problem im Mittelalter überhaupt nicht mehr gefunden.

Am nächsten würde dem Vater der Scholastik in dieser Beziehung wohl Bonaventura stehen, in dessen Schriften die Frage nach der Erkenntnis Gottes eine wichtige Rolle spielt und für seine ganze Richtung maßgebend ist. Doch handelt es sich bei ihm um die Frage der Gotteserkenntnis im weitesten Sinne, und kann ihm daher eine Geschichte der Gottesbeweise kaum gerecht werden.

Bestimmter haben ihre Gottesbeweise umrissen die Viktoriner Hugo und Richard und Thomas von Aquino. Bei ersteren tritt deutlich das Bestreben hervor, von der Spekulation mit bloßen Begriffen loszukommen und in der Empirie, in der inneren und äußeren Erfahrung, einen sicheren Ausgangspunkt zu gewinnen. Mit dem Aquinaten dagegen gelangt der volle aristotelische Realismus auch bei den Gottesbeweisen zum Durchbruch. Thomas führt mit einer Ausnahme konsequent die Gedanken der aristotelischen Physik und Metaphysik durch.

Neben diesen in ihrer Eigenart am besten erkennbaren führenden Geistern gibt es eine Anzahl Scholastiker, die weniger selbständig bei der Aufstellung von Gottesbeweisen verfuhren oder fremde einfach reproduzierten. Es handelt sich um die Zeit zwischen Anselm und den Viktorinern einerseits und von diesen bis auf Bonaventura und Thomas andererseits. Dort ist es eine weit verzweigte Entwicklung, deren wichtigster Ansatz im Gedanken der Zusammensetzung zu suchen sein dürfte. Hier zeigt sich neben einer Sammeltätigkeit das erste Übergreifen in die Physik und Metaphysik des Aristoteles. Berücksichtigen wir endlich, daß auch schon vor Anselm Gottesbeweise sich finden, so dürfte sich folgende Gliederung des Stoffes für unsere Darstellung empfehlen.

1. Die ersten Ansätze zur Ausbildung von Gottesbeweisen vor Anselm; Anlehnung an Cicero und Boëthius.
2. Anselm; die vollständigste Ausbildung von Gottesbeweisen im Mittelalter.
3. Neue Ansätze bei den nachanselmischen Scholastikern bis gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts; später häufige Verwendung der Begriffe Ganzes und Teil sowie des Gedankens der Zusammensetzung.
4. Die Viktoriner; bewußtes Anknüpfen an die Erfahrungstatsächlichkeit.
5. Die Gottesbeweise des ausgehenden zwölften und des beginnenden dreizehnten Jahrhunderts; Sammlung von Früherem und erstes Eindringen von Gedanken aristotelischer Physik und Metaphysik.
6. Bonaventura; Synthese von Heterogenem, annähernd unter einem einheitlichen Gesichtspunkt vollzogen.
7. Thomas von Aquino; volles Eindringen des aristotelischen Realismus, der aristotelischen Physik und Metaphysik.

I. Die ersten Ansätze zur Ausbildung von Gottesbeweisen vor Anselm.

Isidor von Sevilla.

An die Spitze der Geschichte mittelalterlicher Gottesbeweise stellen wir Isidor von Sevilla, der als Verfasser eines Sentenzenwerkes Anlaß hatte, auf unser Problem einzugehen. Freilich begnügt er sich in seinen Ausführungen mit mehr allgemeinen Andeutungen und beschäftigt sich so im Anschluß an Gregor den Großen[1]) eher mit der Frage nach der Beweisbarkeit überhaupt. Ähnlich wie dieser hat er offenbar die Bibelstelle im Weisheitsbuch 13, 5: „Per magnitudinem enim creaturae et speciem potest intelligibiliter creator videri" im Auge, wenn er unter den Eigenschaften der Welt, welche uns auf den Schöpfer hinweisen sollen, gerade ihre Größe und Schönheit heraushebt. Von Gregor entlehnt er auch ein dogmatisches Motiv, das die Bedeutung der Sinnenwelt für unsere natürliche Gotteserkenntnis aus ihrer Bedeutung für die erste Abkehr des Menschen von Gott herleitet: Die Rückkehr zu Gott soll auf demselben Wege erfolgen, auf dem die Abwendung von ihm sich vollzog.

Isidor schreibt nun folgendes[2]): „Oft wird mit der unkörperlichen Größe des Schöpfers der Geschöpfe körperliche Größe verglichen, damit Großes auf Grund des Kleinen betrachtet und nach Sichtbarem das Unsichtbare geschätzt und aus der Schönheit der Werke der Werkmeister erkannt werde, nicht jedoch nach Weise der Gleichheit oder Ähnlichkeit, sondern auf Grund

[1]) vgl. z. B. Moral. l. 26. c. 12. n. 17. *PL* 76, 819.
[2]) sent. l. 1. c. 4. *PL* 83, 543 f.

einer gewissen untergeordneten und geschaffenen Art des Guten. Wie das Lob des Kunstwerkes auf den Künstler zurückfällt, so wird der Schöpfer der Dinge durch seine Schöpfung gelobt; und wieviel erhabener er ist, ergibt sich aus der Beschaffenheit des Werkes selbst. Aus der Schönheit der begrenzten Schöpfung läßt Gott seine unbegrenzbare Schönheit erkennen, damit der Mensch gerade in den Spuren zu Gott zurückkehre, in welchen er sich abgewandt hat, damit er, der durch die Liebe zur Schönheit der Schöpfung von des Schöpfers Schöne sich entfernt hat, wiederum durch der Schöpfung Schmuck zu des Schöpfers Schönheit zurückkehre. In gewissen Graden der Einsicht schreitet der Mensch durch die Schöpfung zur Erkenntnis Gottes fort, indem er sich nämlich vom Unsinnlichen zum Sinnlichen, vom Sinnlichen zum Vernünftigen, vom Vernünftigen zum Schöpfer erhebt. Die erkennenden Wesen loben durch sich Gott, die unvernünftigen und unsinnlichen nicht durch sich, sondern durch uns, sofern wir bei ihrer Betrachtung Gott loben."

Diese Argumentation Isidors ist im Grunde nichts weiter als eine Paraphrase zu der Bibelstelle Sap. 13, 5, durchsetzt von einzelnen Gedanken Augustins. Zu diesen gehören namentlich die Idee von dem Künstler und seinem Kunstwerk [1]) und gegen Ende der Gedanke, daß die drei Klassen der Geschöpfe [2]) je nach ihrer Natur in verschiedener Weise Gott loben und daß der Mensch als vernünftiges Wesen berufen ist, den unbewußten Lobgesang der Kreatur auf den Schöpfer aufzunehmen und in der erhabenen Weise des mit seinen Gedanken das All umschließenden Geistes zu vollenden.

Die Ausführungen Isidors hat sich zu eigen gemacht der Bischof von Saragossa Tajus [3]), der nicht lange nach Isidor

[1]) vgl. z. B. Sermo 141 c. 2. *PL* 38, 776: interroga omnia, et vide si non sensu suo tanquam tibi respondent, Deus fecit nos. Haec et philosophi nobiles quaesierunt, et ex arte artificem cognoverunt. Sermo 197 *PL* 38, 1022: Cur enim attendat opera et non quaerat artificem? Attendis terram fructificantem . . . et non quaeris tanti operis artificem?

[2]) vgl. oben S. 7 f.

[3]) Sent. I, 9: Quod propter creaturae pulchritudinem invisibilis agnoscatur Deus. *PL* 80, 734.

ebenfalls ein Sentenzenwerk schrieb, und zwar erblickt auch er in denselben eine Art von Gottesbeweis [1]).

Da zum Verständnisse des Textes nichts hinzuzufügen ist und uns derselbe sachlich hier wenig Interesse abgewinnen kann, gehen wir sogleich zu einem weit mehr beachtenswerten zweiten Beweise aus der Zeit vor Anselm über.

Die Beweise in den Dicta Candidi und bei Benedikt von Aniane.

Es ist dieser Beweis im wesentlichen eine Weiterentfaltung des von Cicero [2]) dem Chrysipp zugeschriebenen Argumentes. Von Augustinus ist namentlich die bekannte Dreiteilung [3]) übernommen, aber in durchaus organischer Weise dem antiken Gedankengebilde eingefügt worden. Wir begegnen diesem Beweise in zweifacher Fassung, einmal in gedrängter, streng deduktiv folgernder und dann in breiterer dialogischer. Daß letztere der bekannten Art der Beweisführung Augustins in De libero arbitrio [4]) nachgebildet ist, unterliegt kaum dem Zweifel, aber ebenso steht es fest, daß der eigentliche Kern des Beweises, der ja in beiden Formen derselbe ist, nicht von Augustin herstammt. Dieses Argument findet sich nun in einer Pariser Handschrift aus dem 10. Jahrhundert [5]), und zwar auch in der zweiten Fas-

---

[1]) s. vorige Anm.

[2]) De natura deorum II, 6: Chrysippus quidem, quamquam est acerrimo ingenio, tamen ea dicit, ut ab ipsa natura didicisse, non ut ipse repperisse videatur. ‚Si enim,' inquit, ‚est aliquid in rerum natura, quod hominis mens, quod ratio, quod vis, quod potestas humana effiecere non possit, est certe id, quod illud efficit, homine melius; atqui res caelestes omnesque eae, quarum est ordo sempiternus, ab homine confici non possunt; est igitur id, a quo illa conficiuntur, homine melius. Id autem quid potius dixeris quam deum? Etenim si di non sunt, quid esse potest in rerum natura homine melius? in eo enim solo est ratio, qua nihil potest esse praestantius. Esse autem hominem, qui nihil in omni mundo melius esse quam se putet, desipientis arrogantiae est; ergo est aliquid melius; est igitur profecto deus'.

[3]) vgl. oben S. 7 f.

[4]) l. 2. c. 3 ff. *PL* 32, 1243 ff.

[5]) Bibl. nat. lat. 13 953. Herr Professor Dr. C. Baeumker hat mir die von ihm angefertigte Abschrift gütigst zur Verfügung gestellt. Der erste Abschnitt der Dicta Candidi ist abgedruckt in den Mon. Germ., Epistolae Karolini aevi III, 615 f., ein neuerer Druck liegt vor in den Epistolae Karolini aevi II, 552 ff.; vgl. Philos. Jahrbuch, herausg. von C. Gutberlet, 19. Band, S. 447.

sung, die freilich durch einen kurzen Traktat Fides Augustini ex libro primo de doctrina christiana von den die erste enthaltenden sogenannten Dicta Candidi[1]) getrennt ist und somit nicht mit voller Bestimmtheit auf Candidus als Autor schließen läßt. In ganz klarer Weise sind dagegen beide Formen vereinigt bei Benedikt von Aniane in einer noch unedierten Handschrift des 12. Jahrhunderts[2]), und zwar in seinem Werke über die Trinität, dessen genauerer Titel sich allerdings wegen seiner Schwerfälligkeit und offenbaren Verderbtheit nicht leicht rekonstruieren läßt[3]). Nachdem nämlich Benedikt im Tomus I[4]) das Argument in der ersten Fassung vorgetragen hat, kommt er merkwürdigerweise im letzten Tomus[5]) auf dasselbe zurück und will nun, da der sinnliche Mensch nicht fasse, was des Geistes sei, es in leichter verständlicher Fassung bieten, damit diejenigen, welchen die erste zu schwierig gewesen, bei der zweiten zu der erforderlichen Einsicht gelangen könnten. Schon der lose Zusammenhang dieses letzten Abschnittes mit den vorhergehenden, aber nicht minder die wesentliche Verschiedenheit des dem Verfasser eigenen Stiles und der in den beiden Argumenten vorhandenen Diktion sowie endlich die Tatsache, daß Benedikt auch sonst ohne Angabe der Quellen größere Partien

---

[1]) Über den vermutlichen Verfasser s. den Artikel von J. A. Endres Fredegisus und Candidus im Phil. Jahrbuch, 19. Band, S. 439 ff. Endres unterscheidet zwei Träger des Namens Candidus: den Angelsachsen Wizo, welcher mit Alkuin nach Frankreich kam, und einen Candidus von Fulda, der mit seinem eigentlichen Namen Bruun hieß. Letzterer, der seine erste Ausbildung in Fulda erhielt und später an den Hof Karls des Großen kam, ist nach Endres mit Gewißheit der Verfasser der Dicta.

[2]) Diese Kenntnis verdanke ich der Güte des Herrn Dr. H. Plenkers in Diedenhofen, aus dessen zur Veröffentlichung in der Wiener Kirchenväter-Bibliothek bestimmtem Manuskript ich auch die Zitate entnehme.

[3]) In nomine Sce et indiuiduae trinitatis incipt forma fidei de eade trinitate et unitatis trinitate atque defica uisione thomorum ter quina secunditas benedicti leuitae.

[4]) fol. 1. Nach einer kurzen Einleitung über den Glauben folgt der Gottesbeweis.

[5]) Derselbe ist betitelt Recapitulatio proti thomi; fol. 44, und beginnt: Actenus formam fidei perlustrandos spiritalibus spiritalia comparantes pusillanimitatem transgredimus animalium, quoniam animalis homo non percipit quae sunt spiritus dei. stultitia est enim illi. nunc autem eorum tarditati consulendo dialogi more iterum sciscitamus.

von anderen Schriftstellern, namentlich aus Augustinus [1]) übernommen hat, lassen trotz der anscheinend auf Selbständigkeit Anspruch erhebenden Einleitungsworte [2]) die Urheberschaft Benedikts als zweifelhaft erscheinen, und es entsteht somit die Frage, wem dieses sich zwar an Cicero anlehnende [3]), aber relativ eigenartige, keinesfalls augustinische [4]) Argument als geistiges Eigentum zuzuschreiben ist. Doch bieten wir zunächst seinen Inhalt in der ersten Fassung.

Erster Beweis. Dasselbe hebt an mit Augustins Unterscheidung aller Dinge in die drei Arten des Seienden, des Lebendigen und des Erkennenden, an denen der Autor sogleich den doppelten Unterschied der Macht und der Güte feststellt [5]). Wie z. B. das lebende Tier mehr vermag als der nicht lebende Stein, so vermag der lebende und vernünftige Mensch mehr als das lebende, aber nicht vernünftige Tier, und wie desgleichen das Tier besser ist, als jenes, was ein bloßes Sein hat, aber kein Leben, so ist das Lebendige und Vernunftbegabte besser als dasjenige, was lebt und nicht erkennt. Steht so das erkennende Wesen auf der höchsten Stufe, so erwächst für den Menschen, der ja ein solches Wesen ist, die Aufgabe, in seinen Intellekt einen Einblick zu gewinnen und dessen Kraft, durch welche er ja an Güte und Macht allen übrigen Dingen überlegen ist, zu prüfen. Insbesondere tritt hier an den Menschen die Frage, ob er nicht wegen seiner Überlegenheit den niederen Klassen gegenüber allmächtig sein, d. h. alles tun könne, was er wolle. Findet er nun aber — und diese Erkenntnis ist unschwer zu gewinnen —, daß er nicht alles kann, was er will, daß er nicht bleiben kann, wo und worin er will — beispielsweise würde er, wenn er es könnte, seinen Leib offenbar stets in blühender Gesundheit erhalten und leiten, aber er vermag es nicht —, so er-

[1]) Namentlich ist fast der ganze 2. tomus aus augustinischen Zitaten zusammengestellt.

[2]) vgl. S. 19 Anm. 5. [3]) vgl. S. 18 Anm. 2.

[4]) vgl. S. 18.

[5]) Wir zitieren nach den Dicta Candidi, von welchen Benedikts Text nur wenig abweicht; a. a. O. XII. fol. 43r col. b: Tota rerum uniuersitas in tria genere diuiditur: in unum quod est, in aliud quod uiuit, in tertium quod intelligit. que inter se, sicut potentia, sic etiam bonitate differunt.

kennt er [1]), daß es eine höhere, bessere Macht gibt, die über ihm steht, die ihm gestattet, bei der Leitung des Körpers so lange zu bleiben, als sie will, aber ebenso die Entlassung bewirkt, sobald sie will. Diese allmächtige Gewalt, welche über alle Dinge, die sind, leben und erkennen, herrscht, ist nach unserm Autor ohne Zweifel Gott.

Auch über die augustinische Dreiteilung hinaus zeigt dieses Argument mit der Anlage der Gottesbeweise bei dem Philosophen von Hippo manche Ähnlichkeit. Noch mehr gilt dies von der zweiten Form, der dialogischen, weil hier speziellere Gedanken aus Augustins Psychologie vorgetragen werden. Doch stimmen darin beide wieder überein, daß seine Bahnen gerade am Wendepunkt verlassen werden.

Zweiter Beweis: in dialogischer Form.

Es beginnt dieser zweite Beweis mit der Feststellung des Begriffes Gottes, unter welchem man ein Gut verstehe, über das hinaus es nichts Besseres gibt, und eine Macht, im Vergleich zu welcher nichts mächtiger ist [2]). Wer demnach — so stellt sich die Aufgabe dieses Gottesbeweises dar — ein derartiges Wesen findet, kann an der Existenz Gottes nicht mehr zweifeln. Nach der Art Augustins [3]) und ebenso des Boëthius [4]) geht nun das eigentliche Argument von dem aus dem Selbstbewußtsein gefolgerten Wissen um das eigene Dasein und um die beiden Bestandteile des Menschen, Leib und Seele [5]), aus. Indem man auch hier vom Niederen zum Höheren aufsteigt, erkennt man zunächst, daß alle Körper dem Betätigungsgebiet der Sinne

[1]) sciat (scil. homo) ergo sibi superiorem melioremque praesidere potentiam, quę illum in hoc regimine corporis, quamdiu uult, permanere permittit, et quando uult, dimittere facit; et ipsam potentiam omnipotentem omnibus quae sunt, uiuunt et intelligunt dominantem deum esse non dubitet.

[2]) Bonum quo nihil melius et potentiam qua nihil potentius.

[3]) vgl. Sermo 241 c. 2. *PL* 38, 1134.

[4]) De consolatione philosophiae, pros. 6 *PL* 63, 653 (p. 21, 30 Peiper): Sed hoc quoque respondeas velim, hominemne te esse meministi? Quidni, inquam, meminerim? *P.* Quid igitur homo sit, poterisne proferre? *B.* Hoccine interrogas, anesse me sciam rationale animal atque mortale? Scio, et id me esse confiteor. Et illa: Nihilne aliud te esse novisti? *B.* Nihil.

[5]) Primoque omnium dicit (*lies* dic), si scias te esse et ex quibus constes? R. Non solum me esse scio, sed etiam ex animo et corpore constare firmissime teneo.

angehören. Auf die Frage des einen der Disputatoren nun, was besser sei, dasjenige, wodurch man wahrnehme, oder dasjenige, was man wahrnehme, entscheidet sich der andere für das erste unter Berufung auf die natürliche Ordnung der Dinge [1]). Was wahrgenommen wird, so begründet er eingehender seine Meinung, ist nur, aber lebt nicht, dasjenige aber, wodurch man wahrnimmt, ist nicht nur, sondern lebt auch, und mit Recht zieht man das Lebendige dem nicht Lebendigen vor, weil dieses von jenem bewegt und geleitet wird und das Herrschende immer besser sein muß als das Beherrschte. Sind so die Sinne besser und mächtiger als die körperlichen Dinge, so können sie sich selbst doch nicht wahrnehmen und jeder einzelne seine eigenen Verrichtungen unterscheiden, vielmehr haben sie einen ihnen vorgesetzten Richter, den inneren Sinn [2]), dessen Urteil sie alles, was sie wahrnehmen, unterbreiten, welcher mit Hilfe ihrer Dienste das Sinnliche erkennt, darüber, soweit es in seiner Kraft steht, urteilt und die Dienstleistungen der Sinne selbst unterscheidet. Auf diese Weise wird es dem Zuhörer klar, daß dieser innere Sinn besser und mächtiger ist als die andern. Doch belehrt ihn der Sprecher weiterhin darüber, daß über diesem Sinne noch die Vernunft [3]) steht, durch welche wir uns von den Tieren unter-

[1]) Unde hoc accidere putas? IN. Ex naturali rerum ordine. Quod sentitur, est tantum, sed non uiuit, quod autem sentit non solum est, sed etiam uiuit. Omne siquidem quod uiuit, iure illi preponitur, quod non uiuit, quia quod non uiuit ab eo quod uiuit mouetur et regitur. Semper ergo melius et potentius esse debet id quod regit illo quod regitur.

[2]) Quid igitur ipsos sensus quando tam potentes sunt, ut corporea sentiant, putasne se ipsos posse sentire et sua quemque illorum officia discernere? R. Nequaquam puto. Scio quippe, illos habere sibi praesidentem iudicem, interiorem uidelicet sensum, ad cuius iudicium cuncta que sentiunt referunt; qui per eorum officia sensibilia cognoscens de his, prout potest, opinando iudicat ipsorumque sensuum ministeria discriminat.

[3]) IN. Quid igitur? nunquid non hic sensus est ratio, qua bestie carent? R. Minime; nam ratione cognoscimus hunc sensum non esse rationem, eumque bestiis aequae (l. aeque) ac nobis inesse comprehendimus ... Ratio uero est illud principale animi nostri, quo ueritatis compotes efficimur, quo scientiam adipiscimur. Quicquid enim scimus, ratione comprehensum tenemus; neque aliud est scire quam re⟨i⟩ cuiuslibet notitiam per rationem in luce ueritatis comprehendere. Ipsa autem ratio ita illi interiori sensui preposita est, ut quecumque per corpus sensa ac per ipsius officium

scheiden, die ja jenen auch besitzen, da sie eines begierig erstreben, anderes dagegen ängstlich vermeiden oder zurückweisen. Der Vernunft eignet jene wichtigste Aufgabe unserer Seele, der Wahrheit teilhaftig zu werden, zur Wissenschaft zu gelangen. Was wir nämlich wissen, halten wir mit der Vernunft fest, und nichts anderes bedeutet das Wissen als den Besitz der Kenntnis von irgend einer Sache durch die Vernunft im Lichte der Wahrheit. Diese Vernunft ist in der Art über den inneren Sinn gestellt, daß sie alles, was durch den Körper wahrgenommen und durch seine Tätigkeit ihr überbracht wird, nach einer Prüfung der Dinge fehlerfrei beurteilt. Im Verhältnis zum Urteilsvermögen gibt es also im Menschen nichts Besseres und Mächtigeres, weil dasjenige, was lebt und erkennt, besser und mächtiger ist als das nur Lebende. So kommen die beiden sich Unterredenden zu dem Ergebnis, daß die Vernunft, welche die Dinge erkennt, weit hervorragt unter allem, was unter den Naturdingen sich findet [1]). Zugleich aber erklärt der eine, wenn es etwas gebe, das über diese Vernunft viel besser und mächtiger herrscht als sie selbst über die ihr untergebenen Sinne, so sei dies ohne Zweifel Gott [2]), und der andere sucht diesen Nachweis durch folgende Erwägung zu erbringen [3]): Die Vernunft kann nicht alles, was sie will, bewirken; sonst wäre sie ja allmächtig.

ad eam delata fuerint, facta secum rerum examinatione absque falsitate diiudicet.

[1]) Quae diiudicatio intellectus uocatur; quo in natura hominis nihil melius atque potentius ualet inueniri . . .

[2]) IN. Queso ergo te, si inuenerimus aliquid quod huic rationi multo melius atque potentius dominetur, quam ipsa ratio sibi subiectis sensibus: dubitabisne hoc deum esse? R. Non equidem dubitauerim.

[3]) . . . si aliquid sit quod ipsa ratio uelit, sed efficere non possit, examina. Si enim hoc inueneris, noueris oportet esse potentiam, que ipsam rationem coherceat et omnipotentiam fieri non permittat. Esset autem omnipotens, si quecunque uellet, posset efficere. Si uero uult aliquid, sed quod uult, efficere non ualet, profecto potentia est, cui ita ipsa ratio subiecta est, ut non quecunque cupit, sed quecunque debet, ualet efficere. R. Iam aduerto, quo ista tendant, et ea uera esse confiteor. uult siquidem anima cuius optimum est ratio qua intelligit, in regimine sui corporis atque in administratione uisibilium perseuerare, sed legem (l. lege) quadam atque potentiam (l. potentia) ineffabili prohibente non sinetur, cogiturque talia (l. tale) aliquid pati, quod non pateretur, si posset quecunque uellet.

Es muß also eine Macht geben, welche die Vernunft in Schranken hält und sie nicht zur Allmacht werden läßt, eine Art Gesetz, welches sie nicht tun läßt, was sie will, sondern sie zwingt zu tun was sie soll; denn die Vernunft würde dies nicht dulden, wenn sie könnte, was sie wollte. Bereitwillig gibt der Fragesteller [1]) zu, daß dieses Bessere als das Beste und Mächtigere als das Mächtigste Gott sei und also existiere, da es ja nichts vermöchte, wenn es nicht existierte.

Atto von Vercelli.

Wollte man für alle Ausführungen Augustins, welche die Existenz Gottes betreffen, den Grundton suchen, auf welchen sie alle eingestimmt sind, so wird man kaum in Zweifel sein können, daß derselbe in dem überall anklingenden Steigerungsgedanken zu finden ist. Wie verschieden auch immer die einzelnen Beweise rücksichtlich ihrer spezifischen Idee sein mögen, ob der eine vom Begriff der Veränderlichkeit, der andere von dem der Wahrheit ausgeht, noch ein anderer das Schöne zugrunde legt, man wird kaum einen finden, bei welchem man das komparative Verhältnis vermißte. Dieses zeigt uns Augustin auf im Universum in den darin vorhandenen drei Stufen des Seins, des Lebens und des Denkens [2]), es erscheint nach ihm ebenso beim Mikrokosmos, da beim Menschen über den äußeren Sinnen der innere und über diesem die Vernunft steht [3]), es gehört insbesondere zum Gebiete dessen, was die Vernunft zu beurteilen hat, die z. B. ohne Bedenken das Unveränderliche dem Veränderlichen vorzieht und in der Wahrheit etwas über der Seele Stehendes erblickt [4]). Daraus erklärt sich, wie das beginnende Mittelalter

[1]) Num igitur, cum rationi (leg. ratione?), qua in rerum naturis nihil melius nihilque potentius inuenire potuimus, potentiam superiorem inuenimus, ipsum quod a nobis inuentum est op⟨timo⟩ melius, potentissimo potentius dubitandum est deum esse? R. Nequaquam mihi uidetur de hoc. IN. Esse igitur credis, quod tam potens esse confiteris? R. Credo firmissime; non enim posset, si non esset. IN. Ergo confectum est, deum esse? R. Ita est. Ipse namque est essentia omnium, qui solus uere est, ut ait dyonisius ariopagita; esse, inquit, omnium est superesse diuinitatis.

[2]) vgl. oben S. 7 f.

[3]) vgl. De libero arbitrio l. II. c. 4 ff. *PL* 32, 1246 ff.

[4]) vgl. oben S. 13.

in seinen Argumenten für Gottes Dasein nur selten vollständig auf diesen Steigerungsgedanken verzichtet hat. Schon bei Gregor[1]) ist derselbe verwendet, wenngleich wir seiner Erörterung den eigentlichen Charakter eines Gottesbeweises absprechen müssen. In den Dicta Candidi[2]) und bei Benedikt[3]) bildet derselbe ja durchgängig die wesentliche Grundlage, indem der höchste Grad der Macht als identisch angesehen wird mit dem höchsten Grad der Güte.

Noch anders kehrt der Steigerungsgedanke bei einem Schriftsteller des 10. Jahrhunderts wieder, bei Atto[4]), der um die Mitte dieses Säkulums den Bischofstuhl zu Vercelli innehatte. Zwar berührt er nur mit wenigen Sätzen unsere Frage im Kommentar zum Römerbrief; doch zeugt ein darin nur kurz angedeuteter, nicht bis zum Ende verfolgter Gedanke von einer mehr als mittelmäßigen Erfassung unseres Problems insofern, als er sich auf das Einheitsbedürfnis des menschlichen Geistes zu stützen scheint.

Nach unserem Schriftsteller bekundet nämlich jedes Geschöpf, daß es nicht Schöpfer sei, durch die Tatsache, daß kein Geschöpf alles in allem übertrifft. Z. B. ragt der Himmel hervor durch seine Größe, Sonne, Mond und Sterne durch ihre Klarheit, die Erde durch ihre Fruchtbarkeit. Daraus ergibt sich für Atto mit Evidenz, daß alles einen Schöpfer hat, der es gründete, beherrscht und leitet und alles übertrifft. Ohne diesen Gedanken, der ja freilich die Realisierbarkeit des Gottesbegriffes schon voraussetzt, näher zu begründen, fährt der Verfasser bei der Erklärung der weiteren Bibelworte mehr populär nach der Art des Ambrosius[5]) fort[6]): Durch die sichtbaren Geschöpfe konnte der unsichtbare Schöpfer erkannt werden; denn da der Herr so schöne Elemente

[1]) s. oben S. 16. [2]) s. oben S. 18 ff. [3]) s. oben S. 18 ff.

[4]) Expositio in ep. ad Rom. *PL* 134, 139: Omnis quippe creatura praedicat se non esse Creatorem; praesertim cum nihil creaturarum omnia in omnibus superest. Verbi gratia, caelum praecellit magnitudine, sol, luna, et stellae claritudine, terra fertilitate: ac per hoc evidenter ostenditur, quod omnia habent Creatorem, qui ea condidit, regit et gubernat, et omnia praecedit.

[5]) Comm. in epist. ad Rom. *PL* 17, 59.

[6]) Nam cum Dominus tam pulchra condiderit elementa, ut ea homines, quasi deos adorarent, facile cognosci poterat, quia incomparabiliter pulchrior erat ille, qui ea condidit. a. a. O.

gegründet hat, daß die Menschen sie als Götter anbeteten, so konnte leicht eingesehen werden, daß unvergleichlich schöner jener sei, der sie gegründet hat.

II. Anselm; die selbständigste Ausbildung von Gottesbeweisen im Mittelalter.

Ist das 10. Jahrhundert entsprechend seinem allgemeinen Charakter auch an Gedanken für die Gottesbeweise im höchsten Grade arm, so hat hingegen das folgende darin relativ Hervorragendes geleistet, nicht in dem Sinne, als ob damals eine größere Anzahl von Schriftstellern sich mit unserm Problem selbständig beschäftigt oder wenigstens ältere Ausführungen sich zu eigen gemacht hätte, sondern aus dem Grunde, weil gegen Ende dieses Säkulums Anselm von Canterbury seinen originellen Gedanken des sogenannten ontologischen Gottesbeweises in die zu jener Zeit kaum beginnende theologisch-philosophische Spekulation hineinwarf — ein Gedanke, der, entsprossen dem kühnsten Philosophieren eines von der Allgewalt der Philosophie Überzeugten, getragen von dem Scharfsinn und der Abstraktionsgabe eines Feuerkopfes, eben wegen seiner eminenten Originalität die erst langsam diesen Fragen sich zuwendenden Geister zur Stellungnahme wenigstens gegenüber dem Gottesbeweis als solchem geradezu zwingen mußte. Doch nicht mit diesem in seiner geschichtlichen Tragweite ungleich bedeutenderen Argumente beschäftigen wir uns hier an erster Stelle, sondern bringen — aus chronologischem [1]) Gesichtspunkte — zunächst den oder richtiger die Beweise des Monologiums zur Sprache. Dieselben wollen ausgesprochenermaßen [2]) augustinisch sein und fußen darum naturgemäß durchweg auf dem Steigerungsgedanken.

[1]) vgl. Domet de Vorges, Saint Anselme p. 68 ff.

[2]) . . . quam (sc. scripturam) ego saepe retractans, nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum Patrum, et maxime beati Augustini, scriptis cohaereat. Monologium, praefatio *P L* 158, 143.

Beweise des Monologiums.

Ausdrücklich beruft sich der Vater der Scholastik in der Einleitung zu dieser Schrift[1]) auf die Tradition, speziell auf Augustinus, und bittet denjenigen, welcher neue Aufstellungen oder falsche Gedanken in seinem Werke zu finden glaube, vorerst Augustins Bücher De Trinitate genau einzusehen, ehe er dasselbe beurteile; und wie wichtig ihm hier der Anschluß an diese Autorität erscheint, erhellt noch daraus, daß er auch den Abschreiber[2]) seines Schriftchens dringend ersucht, diese Vorrede an der Spitze desselben wiederzugeben. Und in der Tat sind es im wesentlichen augustinische Gedanken, die uns hier wieder begegnen, nur in größerer systematischer Ausführlichkeit vorgetragen. Wenn wir von den häufigen Wiederholungen absehen, können wir den Kern seiner Argumentation[3]) wohl in folgender Weise herausheben.

Beweis aus dem Begriffe des Guten.

Da alle Menschen nur an jenen Dingen teilzuhaben streben, die gut sind, liegt es nahe, einmal das Geistesauge auf jenes zu richten, woher jene Dinge gut sind, die man ja nur deswegen erstrebt, weil man sie als gut beurteilt. So vollzieht sich unter Leitung des Verstandes der vernünftige Fortschritt zu dem, was man ohne Vernunftbetätigung nicht erkennt. Weil es unzählig viele Güter gibt, deren so große Verschiedenheit wir mit den

[1]) Quapropter, si cui videbitur quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat, rogo ne statim me aut praesumptorem novitatum, aut falsitatis assertorem exclamet; sed prius libros praefati doctoris Augustini de Trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet; a. a. O.

[2]) Precor autem et obsecro vehementer, si quis hoc opusculum voluerit transcribere, ut hanc praefationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat praeponere. Multum enim prodesse puto ad intelligenda ea quae legerit ibi, si quis prius, qua intentione, quove modo disputata sint, cognoverit. Puto etiam quod si quis hanc ipsam praefationem viderit prius, non temere iudicabit, si quid contra suam opinionem prolatum invenerit. Welch einen entscheidenden Wert er der Tradition beimißt, zeigt auch der Satz in cap. 1: In quo tamen si quid dixero, quod maior non monstret auctoritas, sic volo accipi: ut quamvis ex rationibus, quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur.

[3]) c. 1: Quod sit quiddam optimum et maximum et summum omnium quae sunt; a. a. O. col. 144.

körperlichen Sinnen wahrnehmen und durch die geistige Vernunft feststellen, so müssen wir annehmen, daß es entweder irgend eines gibt, durch welches allein die Dinge gut sind, oder daß eines durch das andere gut ist. Ganz gewiß[1]) ist es nun nach Anselm und für alle, welche dem Gegenstand ihre Aufmerksamkeit zuwenden wollen, durchsichtig, daß alle Dinge, von welchen etwas in der Weise ausgesagt wird, daß man es ihnen abwechselnd mehr oder weniger oder in gleicher Weise beilegt, dieses Prädikat mit Rücksicht auf etwas erhalten, unter welchem man nicht bald dieses, bald jenes, sondern ein und dasselbe in verschiedenen Dingen versteht, mag es nun in diesen in gleicher oder ungleicher Weise betrachtet werden. Was z. B. wechselweise gerecht genannt wird, sei es gleichmäßig oder mehr oder weniger, kann nur durch die Gerechtigkeit als gerecht verstanden werden, die nicht dieses oder jenes in verschiedenen Dingen ist. Weil daher ein Vergleich mit Sicherheit herausstellt, daß alle Güter entweder in gleicher oder in ungleicher Weise Güter sind, so müssen sie alle durch etwas gut sein, unter welchem man ein und dasselbe an den verschiedenen Gütern versteht, mag es auch bisweilen scheinen, daß das eine mit Bezug auf dieses, das andere mit Bezug auf jenes gut genannt wird. Aus anderem Grunde nennt man nämlich das Pferd gut, weil es tapfer, aus anderem, weil es schnell ist, da ja Tapferkeit und Schnelligkeit nicht identisch sind. Den Räuber aber nennt man wegen dieser beiden Eigenschaften schlecht. Darum muß der Grund für die Beilegung des Prädikates gut ein anderer sein, und es findet unser Scholastiker denselben an der Hand dieser Beispiele einerseits in dem Merkmal des Nützlichen, anderseits in dem des Ansehnlichen. So pflegt die Gesundheit gut genannt zu werden wegen ihres Nutzens und die Schönheit wegen ihrer Ansehnlichkeit. Nachdem Anselm durch diese Fixierung des ersten Hauptbegriffes für seinen Beweis eine durchaus feste[2]) Basis

[1]) Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum quia quaecunque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter dicantur per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur; a. a. O. c. 1. col. 145. [2]) Sed quoniam iam perspecta ratio nullo potest dissolvi pacto, . . . a. a. O. col. 146.

glaubt gelegt zu haben, nimmt er seinen früheren Gedanken, daß alles Gute durch eines gut sein müsse, wieder auf und legt folgerichtig dar, daß das Nützliche und Ansehnliche, wofern es in Wahrheit gut ist, durch jenes gut sein müsse, durch das alles gut sein muß. Aus dem Begriffe dieses Guten entwickelt nun unser Philosoph folgende näheren Bestimmungen desselben[1]). Da alle Dinge durch dasselbe gut sind, ist es ihm zunächst im allgemeinen ein großes Gut, ferner ein Gut durch sich selbst, und zwar das einzige Gut durch sich selbst, darum auch allein das höchste Gut und als solches zugleich ein im höchsten Grade Großes, durch das alles andere groß ist und das daher durch sich selbst groß ist, wobei er den Begriff groß nicht im räumlichen, sondern in dem Sinne verstanden wissen will, daß etwas als um so größer gilt, je schöner und ansehnlicher es ist, wie die Weisheit. Das Resultat von Anselms Deduktion ist also: Es existiert ein im höchsten Grade Großes und Gutes, mit einem Worte ein Höchstes unter allem, was ist.

Beweis aus dem Begriffe des Seins.

Ähnlich wie mit den Begriffen des Guten und Großen sucht sich der Vater der Scholastik auch mit der allgemeinsten Idee des Seins[2]) einen Weg zur Erkenntnis des Daseins Gottes zu bahnen. Es sind — so argumentiert er weiter — alle Dinge nicht nur durch ein einziges gut und alles Große durch irgendein selbiges groß, sondern alles, was existiert, scheint durch irgendein einziges zu sein; denn alles, was ist, ist entweder durch etwas oder durch nichts. Aber nichts ist durch nichts; denn es kann nicht einmal gedacht werden, daß etwas nicht durch etwas sei. Was also ist, ist nur durch etwas. Jenes nun, durch welches alle existierenden Dinge sind, ist entweder ein einziges oder mehreres. Wenn es

[1]) Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum; quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum quod per aliud est, est aequale aut maius eo bono quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat, nec praestantius. Sed quod est summe bonum, est etiam summe magnum. Est igitur unum aliquid summe magnum, et summe bonum, id est summum omnium quae sunt; a. a. O. col. 146.

[2]) a. a. O. col. 147.

aber mehrere Dinge sind, werden sie entweder selbst auf irgendein einziges bezogen, durch welches sie sind, oder diese mehreren sind einzeln durch sich, oder sie sind gegenseitig durch sich selbst. Im ersten Falle gelangt man eben zu einem Letzten, durch welches alle Dinge ohne Ausnahme sind. Im zweiten gibt es irgendeine einzige Gewalt oder Natur des Durch-sich-existierens, durch welche die einzelnen Dinge das Durch-sich-sein haben und durch welche sie folglich sind. Die Annahme endlich, daß eine Sache durch etwas sei, dem sie das Sein gibt, erscheint unserem Philosophen als ein unvernünftiger Gedanke; denn in diesem Sinne sind auch die reziproken Dinge nicht durch sich gegenseitig. Wenn nämlich auch Herr und Knecht gegenseitig aufeinander Bezug haben, so sind doch die Menschen selbst, zwischen welchen die Beziehung stattfindet, durchaus nicht durch Wechselseitigkeit, und nicht einmal die Relationen, durch welche sie zueinander in Beziehung gesetzt werden, sind durch sich gegenseitig, weil sie als solche erst durch Subjekte zustandekommen. Darum muß dasjenige, durch welches alle existierenden Dinge sind, ein einziges sein. Die Attribute, welche Anselm demselben beilegt, sind denen des ersten Beweises analog: es existiert durch sich selbst, es ist im höchsten und größten Maße, und weil ja alles, also auch alles Gute und Große durch dasselbe ist, ist es auch im höchsten Grade gut und groß, das Höchste unter allen Dingen, mag man es nun Wesenheit, Substanz oder Natur nennen.

Beweis aus der Gradverschiedenheit d. Dinge.

Noch auf anderem Wege, der aber alsbald in den in den beiden ersten Argumenten bereits betretenen einmündet, sucht Anselm das Dasein eines allerhöchsten Wesens zu begründen, nämlich aus der Gradverschiedenheit[1]) in den Dingen. Wenn jemand die Naturen der Dinge betrachtet, so bemerkt er nach unserm Scholastiker, mag er wollen oder nicht wollen, daß sie nicht alle eine Gleichheit der Würde aufweisen, sondern daß gewisse von ihnen durch eine Ungleichheit der Grade sich unterscheiden; als Beispiele dienen Holz, Pferd und Mensch. Zugleich führt die Vernunft zu der Überzeugung, daß eines unter ihnen

[1]) a. a. O. c. 4. col. 148.

so hervorrage, daß es kein höheres über sich hat; denn wäre die Unterscheidung der Grade der Art unendlich, daß es keinen Grad gäbe, über welchen hinaus sich nicht irgendein höherer Grad fände, so würde die Vernunft zu der Annahme genötigt sein, die Menge der Naturen selbst sei unbegrenzt, ein nach Anselm absurder Gedanke, wie ihn nur ein absurder Mensch haben kann. Daher ist der Schluß notwendig, daß es eine Natur gibt, welche so über eine oder mehrere erhaben ist, daß sie keiner als niedrigere untergeordnet wird. Mit den bekannten [1]) Mitteln weist nun unser Scholastiker wieder die Einzigkeit dieser Natur nach. Gäbe es mehrere solcher Naturen von der gleichen Art, so könnten sie nicht durch gewisse verschiedene Dinge, sondern müßten durch ein und dasselbe gleich sein, und dies wäre entweder eben dasjenige, was die Dinge sind, d. h. ihre Wesenheit, oder etwas anderes. Doch im ersten Falle wären, wie ihrer Wesenheiten nicht mehrere sind, so auch nicht ihrer Naturen, da Anselm unter Natur und Wesenheit dasselbe versteht. Im zweiten Falle wäre jenes andere größer als die nach der Voraussetzung am höchsten stehenden Naturen. Aus der Einzigkeit dieser höchsten Natur folgt endlich auch ihr Durch-sich-sein, wie vorhin [2]) umgekehrt aus diesem geschlossen wurde, daß sie die höchste sei.

Daß diese Beweise durchgehends auf platonischer Erkenntnistheorie aufgebaut sind, ist deutlich und hätte nicht neuerdings [3]) bestritten werden sollen.

Der ontologische Beweis.

Das größte Interesse unter Anselms Gottesbeweisen hat stets sein ontologischer erweckt, und es ist daher über denselben und seine Geschichte in älterer und neuerer Zeit viel [4]) geschrieben worden. Nicht allein, daß er von einem Manne

[1]) vgl. oben S. 29. [2]) vgl. oben S. 29.

[3]) von B. Adlhoch, Philosophisches Jahrbuch B. 10. S. 271, insofern er erklärt, nicht einsehen zu können, was bei Anselm in der Erkenntnistheorie und dgl. wesentlich anders sein soll als bei den besten Vertretern der Hochscholastik«.

[4]) Die wichtigste Literatur siehe bei Ueberweg-Heinze B. II[9]. p. 188 f.; einzelne Schriften im folgenden. Vgl. auch die ausführliche Behandlung des Argumentes bei Baeumker, Witelo (Beiträge II, 3), S. 296 ff., wo zugleich die Auffassung, die Adlhoch von demselben gibt, widerlegt ist.

stammt, den man als Vater der Scholastik zu bezeichnen pflegt, daß er von dem Begründer der neuzeitlichen Philosophie [1]) wieder aufgenommen, daß er von jenem Philosophen der Neuzeit, der ohne Frage den größten Einfluß auf die Entwicklung der modernen Systeme ausgeübt hat, zum Gegenstand eingehender Untersuchung und Widerlegung [2]) gemacht worden ist, kurz, daß er in eklatanter Weise an den drei wichtigsten Wendepunkten der Geschichte der Philosophie seit Beginn des Mittelalters eine bedeutsame Rolle gespielt hat [3]), — nicht dies allein, meinen wir, ist der Grund, warum man sich bis in die Gegenwart hinein immer von neuem mit demselben beschäftigt, sondern zum guten Teil ist es der ontologische Beweis selber, der durch seine Originalität philosophische Geister mächtig anzog. Und sonderbar! Wie er in der Geschichte, von einem auf die Kraft der Vernunft mit Sicherheit Vertrauenden aufgestellt, gleichwohl von einem, der vom radikalen Zweifel ausging, nicht verschmäht wurde, so hat auch seine historisch-kritische Darstellung und Wertung zu sehr entgegengesetzten [4]) Urteilen geführt. Zwar dürfte es heute wohl kaum mehr einen ernsthaften Vertreter dieses Argumentes in dem Sinne geben, in welchem es nach Anselms klaren und hinreichenden Ausführungen die Mehrzahl [5]) der Theologen und Philosophen des Mittelalters und der Neuzeit

[1]) René Descartes, Les principes de la philosophie 1. partie 14: Qu'on peut demontrer qu'il y a un Dieu, de cela seul que la necessité d'estre ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de luy. Oeuvres ed. Ch. Adam et P. Tannery IX, 31.

[2]) J. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Die transscendentale Dialektik, Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes. Ausgabe der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften B. III, S. 397 ff.

[3]) Mit einer unwesentlichen Modifikation hat denselben auch G. W. Leibniz aufgenommen; vgl. dazu H. Schultze, Der ontologische Gottesbeweis S. 23 f. und namentlich Philosophische Monatshefte B. V. 1870 S. 42 ff.: A. Brennecke, Kurzgefaßte Darlegung und Beurtheilung der von Leibniz aufgestellten Beweise für das Dasein Gottes.

[4]) Siehe weiter unten und die angef. Literatur.

[5]) Auch Beda Adlhoch, Der Gottesbeweis des hl. Anselm, Philosophisches Jahrbuch B. VIII, S. 56 spricht von einer sententia communissima, bemüht sich aber zu zeigen, daß dieselbe der Tradition gerade entgegengesetzt ist.

verstanden hat. Dagegen hat man in jüngster Vergangenheit [1]) geglaubt, psychologische Elemente darin entdeckt zu haben, die allerdings aus dem ontologischen Beweis Anselms ein wesentlich anderes Argument machen würden, als wofür es die fast einstimmige Überzeugung bisher gehalten hatte. Damit hängt ein anderes zusammen. Über die Verbreitung des ontologischen Beweises im Mittelalter sind die allerverschiedensten Ansichten [2]) vertreten worden. Es erklärt sich dies teils aus der verschiedenen Auslegung desselben und seiner scheinbaren Verwandtschaft mit ähnlich klingenden, teils aber auch aus der persönlichen Stellungnahme [3]) zu diesem Beweise und endlich aus der verschieden gedeuteten [4]) Tatsache, daß angesehene Scholastiker, die denselben ohne Frage kannten, ihn ignorieren und ihm unter ihren Gottesbeweisen keinen Platz einräumen. Hierüber wird die Einzeluntersuchung von Fall zu Fall zu entscheiden haben. Im allgemeinen wird man geneigt sein, den Grund für dieses zunächst freilich auffallende Schweigen in der Ablehnung des Argumentes zu erblicken. Wenn wir die ganze Art mittelalterlicher Schriftstellerei [5]) in Betracht ziehen, scheint es uns jedenfalls undenkbar, daß Männer, die ex professo Gottesbeweise aufstellten und — vielfach mehr sammelnd — in der Herübernahme fremder Gedanken nicht immer wählerisch verfuhren, von dem ontologischen Beweis keinen Gebrauch gemacht, aber durch dieses Schweigen ihre Zustimmung hätten bekunden wollen.

Es ist nun im folgenden nicht unsere Absicht, nach all dem vielen, was über Anselms Argument schon geschrieben ist, noch einmal eine einhende Darstellung der ganzen Ausführungen Anselms und seiner Kontroverse mit Gaunilo zu geben, sondern wir beschränken uns

[1]) So Bouchitté, Le Rationalisme chrétien à la fin du XI^e siècle. Ragey, L'argument de St. Anselme 1893, O. Willmann, Geschichte des Idealismus, und namentlich B. Adlhoch im Philosophischen Jahrbuch B. 8. und 10., ferner B. 15. und 16.; vgl. auch Matthias Esser, Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte, S. 46 ff. Dagegen Baeumker a. a. O. S. 304 ff.

[2]) Die extremsten gehen dahin, daß alle großen Scholastiker und daß keiner von ihnen den ontologischen Beweis akzeptiert habe.

[3]) Dies zeigt sich besonders deutlich bei Adlhoch.

[4]) Adlhoch stützt sich im Grunde auf den Satz: Qui tacet, consentire videtur; a. a. O. B. VIII. S. 54. Anm. 1. [5]) Lehrreich ist neuestens G. von Hertling's Schrift »Augustinus-Citate bei Thomas von Aquin«.

hier darauf, in möglichster Kürze die wesentlichen Gedanken des Argumentes herauszuheben, und werden später die Stellungnahme der einzelnen Scholastiker zu demselben, soweit es notwendig erscheint, immer an den betreffenden Stellen kurz charakterisieren. Wir glauben aber, daß durch diese Kürze der historischen Genauigkeit kaum Abbruch geschieht, weil der eigentliche Beweis sich auf wenige unseres Erachtens leicht verständliche Sätze konzentriert. Anselm will ja im Proslogium [1]) keinen Beweis bieten, der wie jener des Monologiums auf Voraussetzungen ruht, die selbst wieder bewiesen werden müssen, sondern einen solchen, der für sich allein genügt, um das Dasein Gottes als des höchsten Gutes, dessen alles zum Sein und Gutsein bedarf, zu beweisen.

Das Argument ist nun getragen von einer Begriffsbestimmung Gottes als eines Wesens, über das hinaus ein höheres nicht gedacht werden kann [2]). Diesen Gottesbegriff haben nach Anselm alle Menschen, auch der Gottesleugner. Wenn dieser

[1]) *P L* 158, 223 Prooemium: . . . considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret; et solum ad astruendum quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et bene sint; et quaecunque credimus de divina substantia, sufficeret.

[2]) c. 2: Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: Non est Deus? (Psal. XIII, 1). Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quo maius nihil cogitari potest; intelligit quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu; sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

jene Wesensbestimmung Gottes vernimmt, versteht er nämlich, was er hört, und was er versteht, ist in seinem Verstande, mag er auch nicht einsehen, daß es existiert. Denn ein anderes ist es, so bemerkt Anselm, im Verstande sein, und ein anderes verstehen, daß die Sache existiert, wie der Maler zunächst das Bild nur im Intellekt hat, bevor er es malt, während es sowohl in seinem Intellekt wie in Wirklichkeit ist, wenn er es gemalt hat. Nun sucht unser Scholastiker zu zeigen, daß jenes, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nicht im Denken allein sein kann. Es kann nämlich auch als in Wirklichkeit existierend gedacht werden, und dies wäre nach Anselm größer. Folglich würde sich die widerspruchsvolle Konsequenz ergeben, daß jenes, über das hinaus ein Höheres nicht mehr gedacht werden kann, noch nicht das höchste Denkbare wäre, und so zieht der Vater der Scholastik den Schluß, jenes müsse nicht bloß im Verstande, sondern auch in Wirklichkeit existieren.

In diesen Ausführungen ist der Kern des Beweises vollständig geboten. Alles, was Anselm im Anschluß daran vorträgt, ist nur eine Erklärung dieser Grundgedanken und Zurückweisung einzelner Bedenken, die dabei auftauchen konnten. Daß aber der Schwerpunkt des Argumentes in der Anschauung ruht, es sei das in Wirklichkeit Existierende vollkommener als das nur im Intellekt Existierende, ergibt sich auch aus der wiederholten [1]) Betonung derselben. Wir erkennen hier, daß es dem Vater der Scholastik zum vollen Bewußtsein kam, worin das eigentlich Neue und wahrhaft Entscheidende seines Argumentes bestehe: nicht in dem aus dem Altertum [2]) herübergenommenen

---

[1]) a. a. O. c. 2: potest cogitari esse et in re: quod maius est; c. 3. Liber apologeticus etc. c. 2.

[2]) vgl. Augustinus, De doctrina christiana l. 1. c. 7: Omnes certatim dimicant pro excellentia Dei, nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid sit. — l. 6. c. 7: Deus cogitatur ut aliquid, quo nihil melius atque subtilius. De libero arbitrio, l. 2. c. 6: Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit. A. a. O. l. 2. c. 6. n. 14: *P L* 32, 1248: Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior. Daß die Definition Anselms sich von den obigen durch das cogitari wesentlich unterscheiden soll, vermögen wir nicht einzusehen.

Gottesbegriff, nicht in einer auf extrem realistischer Erkenntnistheorie [1]) fußenden Grundanschauung, sondern in der vom Autor unbedenklich vorgenommenen Vergleichung und Abschätzung des bloß gedachten Seins gegenüber dem zugleich wirklichen Sein. Daher setzte auch bei dieser Unterscheidung die Kritik sowohl von seiten des ersten Gegners, des Mönches Gaunilo [2]) aus dem Kloster Marmoutier, als auch von allen späteren, die sein Argument verworfen haben, ein.

III. Neue Ansätze bei den nachanselmischen Scholastikern bis gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts; spätere häufige Verwendung der Begriffe Ganzes und Teil sowie des Gedankens der Zusammensetzung.

Petrus Abaelard.

In ausführlicher Weise behandelt unsern Gegenstand Peter Abaelard, der erste Philosoph des Mittelalters, welcher ein selbständiges System der Theologie aufzustellen versucht hat. An drei Stellen, nämlich im 3. Buche seiner Einführung in die Theologie und im 5. seiner Theologia christiana [3]) sowie im Kommentar zum Römerbriefe [4]), sucht er das Dasein Gottes philosophisch zu begründen. Dabei liebt er es, mit mannigfachen Zitaten seine Darlegungen zu schmücken, wodurch er sich doch von den Summisten, die in kurzer, gedrängter Form die einzelnen Argumente vorzutragen pflegten, immerhin unterscheidet. Besonders selbständige Gedanken wird man allerdings bei ihm vergebens suchen, nur über die Tragweite der Gottesbeweise und das Problem ihrer Möglichkeit hat er sich besser besonnen als andere.

[1]) vgl. dazu Matthias Esser, Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte 1905, S. 41, Anm. 10.

[2]) Näheres darüber s. Matth. Esser a. a. O. S. 23—33 und Otto Paschen, Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik 1903, S. 30—40.

[3]) Ausgabe von V. Cousin, Band 2. S. 115 ff. und 552 ff.

[4]) a. a. O S. 173 ff.

Zur Unterlage seines Beweises dient ihm folgendes Zitat aus der Rhetorik [1]) Ciceros, den er für den größten unter den lateinischen Philosophen hält.

Besser wird dasjenige besorgt, welches nach einem Plane geleitet, als jenes, das ohne Plan verwaltet wird. Das Haus, welches mit Vernunft geleitet wird, ist geordneter als alle Dinge und fällt angenehmer in die Erscheinung als dasjenige, welches leichtfertig und nach keinem Plane verwaltet wird. Das Heer, an dessen Spitze ein weiser und kluger Feldherr steht, wird in allen seinen Teilen bequemer regiert, als jenes, welches durch die Leichtfertigkeit und Torheit jemandes geleitet wird. Dasselbe Verhältnis liegt bei der Schiffahrt vor. Nichts aber unter allen Dingen wird besser als die ganze Welt geleitet. Denn der Zeichen Auf- und Untergang hält eine bestimmte Ordnung ein, und die jährlichen Veränderungen geschehen nicht nur aus einer gewissen Notwendigkeit immer in derselben Weise, sondern sind auch dem Nutzen aller Dinge angepaßt, und niemals hat der in keinem Stücke veränderte Wechsel zwischen Tag und Nacht geschadet, was alles zeigt, daß nach einem bestimmten, nicht mittelmäßigen Plan die Natur der Welt verwaltet werde. Weil nun aber diejenigen Dinge besser verwaltet werden, welche mit Einsicht, als jene, die ohne Einsicht verwaltet werden, doch nichts unter allen Dingen besser als die ganze Welt verwaltet wird, so wird daher die Welt mit Einsicht verwaltet.

Für diese Tatsache der Zweck- und Regelmäßigkeit im Weltgeschehen beruft sich der mittelalterliche Denker auch auf einen Ausspruch Platos [2]):

Nichts gibt es, dessen Entstehung nicht eine gesetzmäßige Ursache und ein Grund voranginge. Was nämlich in bezug auf uns zufällig und unvermutet zustandekommend genannt wird, ist durch bestimmte Vernunftgesetze in Gott festgelegt, und alles geschieht nach bester Einsicht.

[1]) Invent., l. 1. c. 34. ed. G. Baiter u. L. Kayser vol. I. p. 132 f.

[2]) Dieser dem Timaeus entlehnte Satz wird auch von späteren Scholastikern gern zitiert, so von Alanus ab Insulis, Contra haereticos l. 1. c. 5. *PL* 210, 311.

Diesen Plan nun, durch welchen alles aufs beste geschieht und geleitet wird — so fährt Abaelard historisch orientierend fort — pflegten die einen Gott [1]), die anderen die Natur der Dinge selbst [2]), andere den Verstand [3]) oder die Seele der Welt [4]) zu nennen. Alle jedoch sahen ein, daß es das höchste Gut sei, wie dies Sokrates [5]) bekannt hat. Der erste unter allen Philosophen aber, welcher den göttlichen Geist als Bewirker aller Naturdinge angesehen, war nach dem Berichte des hl. Augustinus [6]) Anaxagoras [7]). Doch als wollte unser Philosoph vor einer Überschätzung des Wertes dieser historischen Zeugnisse für den Beweis selbst warnen, zitiert er sogleich ein anderes Wort Augustins [8]): Nicht deswegen muß die Wahrheit mir teuer sein, weil sie dem Anaxagoras nicht verborgen war, sondern weil sie Wahrheit ist, auch wenn keiner von jenen Philosophen sie erkannt hätte.

Ist so Abaelard einerseits durch teleologische Erwägungen zu dem Resultate gelangt, daß es ein höchstes Gut gebe, hatte aber andererseits die historische Betrachtung einen Widerspruch der Meinungen darüber gezeigt, worin man dieses höchste Gut zu erblicken habe, so liegt ihm nunmehr die Aufgabe ob, nachzuweisen, daß dieses nur ein außerweltliches Prinzip, das die Welt gemacht hat, sein könne. Es geht deshalb hier seine auf Erfahrungstatsachen beruhende Beweisführung in die Form rein begrifflicher Deduktion über, indem die Merkmale des Aus- und Durch-sich-seins als durch den Begriff des höchsten Gutes logisch geforderte aufgezeigt, dagegen der Erfahrungswelt, d. h. der Welt

[1]) vgl. dazu J. Geyser, Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen.

[2]) vgl. J. Geyser a. a. O. S. 6.

[3]) vgl. J. Geyser a. a. O. S. 17 ff.

[4]) vgl. J. Geyser a. a. O. S. 10 ff. und S. 46.

[5]) vgl. J. Geyser a. a. O. S. 42 ff.

[6]) De civitate Dei l. 8. c. 2. *P L* 41, 226: Anaxagoras vero . . . harum rerum omnium, quas videmus, effectorem divinum animum sensit.

[7]) vgl. August. epist. 118. *P L* 33, 443: Item Anaxagoras, sive quilibet, si mentem dicit ipsam veritatem atque sapientiam, quid mihi est de verbo cum homine contendere?

[8]) Epistola ad Dioscorum *P L* 33, 440. Irrtümlich zitiert Abaelard die Briefe an Macedonius.

sowohl der Natur als auch des Geistes abgesprochen werden. Diesen Gedanken führt Abaelard von einem eigenartigen anthropozentrischen Gesichtspunkte aus in folgender Weise durch.

Was von sich selbst ist, ist seiner Natur nach offenbar würdiger als dasjenige, welches von einem anderen ist, und alles, was der Vernunft und Einsicht fähig ist, wird hervorragender als alle anderen Dinge befunden. Man braucht daher nicht zuzugeben, daß die vernünftige Substanz von einem anderen sei, wenn wir annehmen wollten, daß die der Vernunft entbehrende von sich sei. Keinen aber gibt es unter uns, der nicht wüßte, daß er selbst keineswegs von sich sei, sondern von einem anderen gezeugt werde. Wie sollten wir also leugnen, daß jene Dinge, welche der Vernunft entbehren, von einem anderen seien? Daraus folgt, daß die Teile der Welt, welche natürlicherweise früher sind, gemacht wurden, und weiterhin, daß die Welt von einem anderen ihren Anfang genommen hat und gemacht worden ist. Ist sie ferner wegen des Menschen gemacht worden, dem sie mit ihren einzelnen Teilen dient, so folgt, daß sie weit unwürdiger als er ist, und deswegen kann keineswegs zugegeben werden, daß sie nicht gemacht, da er gemacht ist. Auch kann es viel weniger als bei vernünftigen Wesen bei nicht vernünftigen der Fall sein, daß sie sich selbst leiten. Vom Menschen aber, obwohl er vernünftig ist, steht fest, daß er keineswegs zu seiner eigenen Leitung genügt, da er sich selbst, wie er will, in dieses Lebens Meer nicht zu leiten vermag. Noch viel weniger also geht es an, daß der eigenen Leitung diejenigen Dinge anvertraut würden, welche der Vernunft, durch die sie sich leiten könnten, entbehren. Das aber ist die Welt oder ihre einzelnen Teilchen.

Aus diesen oder ähnlichen Gründen ergibt sich nach Abaelard mit Klarheit, daß alle Dinge, die in der Welt sind, einen Begründer oder Leiter haben, den wir Gott nennen.

Auf die weitläufigen Erörterungen unseres Scholastikers über die Einzigkeit Gottes [1]), so enge sie auch mit dem Beweise für seine Existenz zusammenhängen mögen, gehen wir hier nicht näher ein. Im Grunde laufen dieselben in mannigfachen Varia-

[1]) Introductio in theologiam l. 3. ed. Cousin, B. 2, S. 118.

tionen auf den Gedanken hinaus, welchen Aristoteles im Schlußkapitel des 12. Buches seiner Metaphysik [1]) in das Homerische Wort zusammenfaßt: Nichts gutes ist die Vielherrschaft, ein Herrscher nur walte! Außerdem hält Abaelard eine Mehrheit von Göttern auch mit dem Begriffe des höchsten Gutes [2]) für unvereinbar.

Rupert von Deutz.

In ähnlichen populären teleologischen Bahnen wie Abaelard bewegt sich auch Rupert von Deutz († 1135), der zwar nicht die Absicht hat, einen Gottesbeweis zu bieten, sondern nur gelegentlich unser Problem streift, nämlich bei der Kommentierung von Ecclesiastes 14, 15 [3]). Da es sich hier also um einen rein biblisch-exegetischen Zweck handelt, der den Autor bei unserer Frage nicht lange verweilen, sondern gar bald mit dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele schließen läßt, so hätten wir keinen Anlaß zu einer Berücksichtigung Ruperts, wenn nicht die bei dieser Gelegenheit hervortretende Betonung der Konstanzidee einen Faktor darstellte, der später in der Geschichte der Gottesbeweise eine gewisse Rolle gespielt hat, dessen biblische Quelle aber hier zu suchen sein dürfte. Die bezeichnete Stelle lautet also: Gelernt habe ich, daß alle Werke, welche Gott gemacht hat, für immer bleiben; wir können ihnen, die Gott gemacht hat, um geehrt zu werden, weder etwas hinzufügen noch fortnehmen. Was gemacht ist, bleibt, die Dinge, welche sein werden, sind schon gewesen, und Gott erneuert, was verging.

Nachdem unser Exeget erwähnt hat [4]), daß über diese Verse in sehr verschiedener Weise disputiert worden sei, spricht er zunächst von den Gottesleugnern, welche sähen, daß in diesem

[1]) *A* c. 10. 1076a.

[2]) a. a. O.: Qui (sc. Deus) quomodo summum diceretur, nisi cacteris omnibus praecelleret bonis? Quod verum omnibus aliis praecellit, unum profecto et unicum esse convenit etc.

[3]) Didici quod omnia opera, quae fecit Deus, perseverent in perpetuum, non possumus eis quicquam addere, nec auferre, quae fecit Deus ut timeatur. Quod factum est, ipsum permanet, quae futura sunt, iam fuerunt, et Deus instaurat quod abiit; c. 3. *P L* 167, 1231.

[4]) In Ecclesiasten c. 3. *P L* 167, 1229 ff.

Leben die Wirklichkeit nicht den Verdiensten entspreche, vielmehr Schlechtes die Guten und Gutes die Schlechten öfters treffe und alle ohne Unterschied des Verdienstes eines gleichen Loses sich erfreuten oder von gleichem Schaden betroffen würden, und welche, unter dem Ratschluß des Schöpfers erliegend, weil sie alles nach dem Augenschein beurteilten, in Zweifel und Ungewißheit gerieten und schließlich behaupteten, die Welt werde nicht von einer Vorsehung, sondern durch den Zufall regiert. Diesen nun stehen diejenigen gegenüber, welche von besserer Einsicht sich leiten ließen und die Wahrheit aus den Ursachen der Dinge zu begreifen suchten. Sie haben denn auch erkannt, daß Gott aus dem Grunde nach bestimmtem Plane alles gelenkt und die Elemente vor den Augen der Menschen habe dienen lassen, damit diese bei solchem Anblicke einsähen, daß es eine Vorsehung gebe, damit dieselbe gefürchtet würde, wenn man aus der Gleichmäßigkeit, dem Laufe, der Ordnung und der Beständigkeit der Dinge den Schöpfer erkennt [1]). Hier beruft sich nun Rupert auf die bekannten Paulinischen Worte (Röm. 1, 20), um dann die Gedanken des alttestamentlichen Schriftstellers zu kommentieren, die hauptsächlich auf die endlose Dauer der Welt sich richten.

Zwar sind die Dinge nicht gleich ewig wie Gott, sondern Werke, die entstanden sind und bleiben mit der Zeit; doch mit dem ewigen Entstehen und Vergehen vereinigt sich ein ewiges Bestehen. Die Sonne z. B., die uns aufgeht, war in der Welt, bevor wir existierten, und wenn wir gestorben sein werden, wird sie wieder aufgehen wie früher. Ganz ebenso verhält es sich mit allem anderen, was gewesen ist. Wenn es also, mit der Bestimmung des Todes behaftet, zugrunde zu gehen scheint, geht es tatsächlich nicht unter, weil es wieder zu neuem Leben ersteht und nachwächst, und nichts geht für immer unter, sondern alles wird wiedergeboren und lebt gleichsam mit einer Art

[1]) a. a. O.: Alii quos ratio meliuscula docebat, ex causis rerum comprehendentes veritatem, cognoverunt, quod idcirco Deus certa ratione cuncta moderatus est, et iussit humanis visibus elementa servire, ut homines haec videntes intelligant esse providentiam, ut timeatur, dum ex rerum aequalitate, cursu, ordine, atque constantia intelligunt Creatorem.

Zinsen wieder auf, und alles besteht in einer solchen Unversehrtheit, daß wir nicht imstande sind, ihm etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen. Gott aber hat zu dem Zwecke dies alles gemacht, damit man ihn fürchte, damit man an ihn als an den wahren Gott glaube.

Tritt auch in diesen Ausführungen der philosophische Gesichtspunkt stark zurück, so spricht der Verfasser doch mit Bestimmtheit die Beweisbarkeit aus, und beschränkt sich hier nicht auf bloße Aufzeigung der Tatsache, sondern deutet zugleich einen Weg an, den das vernünftige Denken zu gehen hat, um die Existenz Gottes zu erkennen. Gewiß schwebt ihm hier zunächst jene Gleichmäßigkeit und Ordnung des Weltgeschehens vor Augen, wie sie uns nach seinen eigenen Worten überall entgegentritt [1]) am Riesenbau der Welt, an der Wölbung des Himmels, an der Schwere der Erde, falls sie hängt, oder an ihrem Gleichgewicht, falls sie ruht, am Auf- und Untergang, am Auseinander- und Rücklauf der Sterne, an den sieben gegen die Bahn laufenden Planeten, am Blitz, am Windeswehen und Donnerschall und schließlich an allem, was Gottes Weisheit gemacht hat. Aber in letzter Linie soll für das Dasein Gottes doch der immer dauernde Fortbestand der Welt sowie unsere Ohnmacht ihr gegenüber, sei es in praktischer, sei es in theoretischer Hinsicht, sprechen. Welcher Mensch, der sich von seiner Vernunft leiten läßt, vermöchte zu finden, wie jene Dinge bestehen, weshalb und wie sie werden [2])? so ruft er darum aus. So erscheint ihm die Welt und alles, was im Himmel und auf der Erde enthalten ist, als eine Art klarster Zeichen für Gottes Weisheit [3]).

Robert Pullus.

Ebenfalls teleologisch argumentiert auch Robert Pullus, der erste, welcher im Mittelalter nach längerer Zeit wieder ein

[1]) a. a. O. [2]) a. a. O.: . . . quis homo ratione directus reperire queat quomodo subsistant, quare et quomodo fiant?

[3]) Comment. in Genesim l. 1. c. 5. *PL* 167, 204: At vero mundus, et omnia quae coelo et terra continentur, quaedam clarissima sapientiae Dei signa sunt.

Sentenzenbuch [1]) verfaßte, worin er naturgemäß einen philosophischen Gottesbeweis nicht wohl umgehen konnte. Auch er geht von der Zielstrebigkeit im Naturgeschehen aus und bezeichnet dasselbe mit einem sehr prägnanten Ausdruck als irrationabilium rationabilis progressus [2]), gleich als wollte er schon dadurch diejenigen, welche aus dem vernünftigen Fortschritt in der Welt nicht auf eine vernünftige Leitung schließen, eines offensichtlichen Widerspruches zeihen. Doch scheint ihm so die Vernunftbezeugung Gottes im Weltprozeß eine mehr selbstverständliche, keines besonderen Nachweises bedürftige Tatsache zu sein, so liegt ihm ungleich mehr daran, zum eigentlichen Gottesbegriff zu gelangen durch Sicherstellung der beiden wichtigsten Bestimmtheiten in demselben, nämlich des anfanglosen und des allverursachenden Seins. Wir bringen hier zunächst den Wortlaut des kurzen Beweises selbst [3]).

Der unvernünftigen Dinge vernünftiger Fortschritt und unermüdeter Rücklauf in sich selbst tut zweifelsohne dar, daß ein Ordner ihre maschinenähnliche Tätigkeit leitet. Wer aber den Dingen ihre Ordnung mitgeteilt hat, hat der selbst einen Anfang seiner Existenz gehabt? Aber was zu sein anfängt, verlangt notwendig eine Ursache seiner Subsistenz; denn wer sieht ein, wie dasjenige, was des Seins entbehrt, zum Sein käme, wenn nicht ein solches voranginge, von welchem es den Anfang des Subsistierens hätte? Wer aber wollte leugnen, daß dasjenige, welches für ein anderes Ursache des Seins ist, vorzüglicher als dieses andere sei? Entweder wird also Gott der Anfang der Existenz fehlen, oder er wird etwas haben, das vorzüglicher und

[1]) vgl. oben Tajus und Isidor von Sevilla.

[2]) sent. *PL* 186, 674.

[3]) Irrationabilium rationabilis progressus et indefessus in se recursus, dispositorem suae praesidere machinae indubitanter evincit. Qui vero suum rebus ordinem indidit, num ipse existendi initium habuit? Sed quae esse incipiunt, causam necessario subsistentiae prosequuntur. Nam quis intelligit, de eo quod esse caret, quomodo ad esse veniret, nisi aliquid tale praecederet, unde exordium subsistendi haberet? Quod autem alii causa est ut sit, quis eo excellentius esse negabit? Aut igitur Deus existendi principio carebit, aut excellentius se et antiquius aliquid habebit. Constat itaque Deum esse, et initium subsistendi non habere; a. a. O.

älter ist als er. Es steht daher fest, daß Gott existiert und einen Anfang des Subsistierens nicht hat.

Im Anschluß an diesen eigentlichen Beweis erörtert der Autor mit Hilfe der aristotelischen Kategorien der Substanz und des Akzidens die Unfaßbarkeit und Unnennbarkeit Gottes mit folgenden Worten [1]):

Was aber immer ist, ist entweder Substanz, wenn wir Aristoteles folgen, oder Akzidens; welches von diesen beiden ist Gott? Wenn er Akzidens ist, ist durch ein anderes, der den übrigen das Sein verleiht; wenn er Substanz ist, ist Träger von Entgegengesetztem, der ununterscheidbar und unveränderlich ist. Die Substanz hat nämlich ihren Namen davon, daß sie den Akzidenzien zugrunde gelegt ist. Oder sollen wir etwas Substanz nennen, nicht weil es einem anderen zur Grundlage dient, sondern weil es durch sich und nicht durch ein anderes existiert? Wenn dem so ist, findet er sich nicht unter den uns bekannten Substanzen [2]), die wir nicht anders kennen denn als den Akzidenzien zugrunde liegend. Wenn dem so ist, wird er durch keinen Namen bezeichnet, weil jeder Name eine Substanz mit Qualität bedeutet, und daher ist dieses zweisilbige Wort Deus nicht Teil einer Rede, weil es nichts gibt, für welches der Name mehr zutrifft. Oder wenn es etwas gibt, welches ist seine der Qualität zugrunde liegende Substanz? Der Name nämlich bestimmt, wie Aristoteles in bezug auf Gattung und Art dartut, an einer Substanz die Qualität.

Petrus Lombardus.

Mit dem Sentenzenmeister Petrus Lombardus [3]) tritt ein größeres Bedürfnis nach Gottesbeweisen insofern ein, als man sich von nun an in der Regel mit einem einzigen nicht mehr

[1]) Nach Adlhoch, Philosophisches Jahrbuch VIII, 54 Anm. 1 spricht Robert Pullus hier in einer Weise, »welche der Erklärung von Anselm cap. 4 des Proslog. dienen kann«. Tatsächlich haben diese beiden Stellen nichts miteinander zu tun.

[2]) vgl. Augustinus De Trinitate l. 7. c. 5. *PL* 42, 942: In Deo substantia abusive dicitur, essentia proprie.

[3]) vgl. J. N. Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus etc. p. 103—107 in diesen Beiträgen Bd. III Heft 5.

begnügte, und es läßt sich in der Folge mehr und mehr das Bestreben beobachten, den traditionellen Bestand der Argumente durch neue zu vermehren, mochten sie manchmal auch eher dem Wortlaute denn der Sache nach neu sein. Zunächst war die weite Verbreitung des Sentenzenwerkes, das für die Theologie des Mittelalters das eigentliche Grundbuch bildete, der Anlaß, daß man die Beweise des Lombarden mit mehr oder weniger Genauigkeit gern reproduzierte, und später brachte der mittelalterliche Schulbetrieb es mit sich, daß man dieselben eingehend kommentierte, nicht als ob Petrus in seinen Argumenten eine besondere Originalität entfaltet hätte — sind dieselben ja doch lediglich aus Augustinus[1]), bez. dem sogenannten Ambrosiaster[2]) übernommen —, sondern nur darin kann man bei ihm ein Neues finden, daß er aus einem längeren Gedankengang des Philosophen von Hippo durch Teilung drei selbständige kurze Beweise zu machen gesucht hat, freilich ein Neues, das gegenüber Augustin einen entschiedenen Rückschritt bedeutet. Immerhin wird es aber wohl gerade diese übersichtliche Art der Darstellung gewesen sein, die seine Sentenzen zu einem so viel gelesenen Buche machte. Mit welchem gesteigerten Interesse man sich überhaupt damals unserm Problem zuwandte, zeigt die Tatsache, daß die Mehrzahl der sich damit befassenden Schriftsteller, sofern sie zugleich Bibelkommentare schrieben, die Beweise nicht nur in den Eingangskapiteln ihrer theologischen Lehrbücher, sondern auch bei der Exegese des Römerbriefes mit kaum geringerer Ausführlichkeit wiederholte. Abaelard[3]), der Lombarde[4]) und Hugo von St. Viktor[5]), jene drei Männer, welche vielleicht den nachhaltigsten Einfluß auf die Entwicklung unserer Frage ausgeübt haben, mögen als Beispiele gelten.

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen zur Darstellung der einzelnen Beweise selbst über, so schließt der erste Ambrosianische in folgender Weise[6]):

[1]) vgl. De civitate Dei l. 8. c. 6. *PL* 41, 231.

[2]) Comm. in epist. ad Rom. *PL* 17, 59; vgl. O. Bardenhewer, Patrologie[2], S. 382.

[3]) s. oben p. 36 ff. [4]) s. unten. [5]) s. unten.

[6]) Nam sicut ait Ambrosius, ut Deus qui natura invisibilis est, etiam a visibilibus posset sciri, opus fecit quod opificem visibilitate sui mani-

Erster Beweis: nach Ambrosius.

Gott, der von Natur unsichtbar ist, hat, um vom Sichtbaren aus erkannt werden zu können, ein Werk gemacht, welches den Werkmeister durch seine Sichtbarkeit offenbart hat, damit durch Gewisses Ungewisses erkannt werden könne und man an die Existenz jenes Gottes aller glaube, der gemacht hat, was von Menschen unmöglich gemacht werden kann. Man konnte also erkennen, bez. man hat erkannt, daß über aller Kreatur jener stehe, der gemacht hat, was keine Kreatur zu machen oder zu vernichten vermag. Es trete eine beliebige Kreatur heran und mache einen solchen Himmel und eine solche Erde, und ich werde sagen, daß sie Gott ist. Doch weil keine Kreatur solche Dinge zu machen vermag, so steht fest, daß über jeder Kreatur jener ist, der diese Dinge gemacht hat, und dadurch konnte der menschliche Verstand erkennen, daß jener Gott sei.

Man sieht leicht, daß der Schwerpunkt dieses Beweises in dem Gedanken liegt, der Mensch könne die Welt nicht gemacht haben, und eine Begründung hierfür war allerdings nicht nötig; aber dieser Gedanke birgt in sich die Voraussetzung, daß die Welt gemacht sei, d. h. ihren Ursprung einem anderen, ihr nicht immanenten Wesen verdanke, und darin liegt allerdings ein vollendeter Zirkel[1]) vor. Doch dürfen wir wohl weniger diese formal-logische Seite hervorkehren als vielmehr in der Argumentation den Ausdruck jener zuversichtlich räsonierenden Art des naiven Bewußtseins erblicken, das zu allen Zeiten die Wege des Anthropomorphisierens gegangen ist und es darum einfach als selbstverständlich betrachtete, daß die Entstehung der Welt und die Veränderung in ihr nach der Analogie der

festavit; ut per certum incertum posset sciri, et ille Deus omnium esse crederetur, qui hoc fecit quod ab homine impossibile est fieri. Potuerunt ergo cognoscere, sive cognoverunt, ultra omnem creaturam esse illum qui ea fecit, quae nulla creaturarum facere vel destruere valet. Accedat quaecumque vis creatura, et faciat tale coelum et terram; et dicam quia Deus est. Sed quia nulla creatura talia facere valet, constat super omnem creaturam esse illum qui ea fecit, ac per hoc illum esse Deum humana mens cognoscere potuit; a. a. O.

[1]) Spätere, z. B. Bonaventura, haben erkannt, daß der Sentenzenmeister das Geschaffensein der Welt voraussetze, und nach ihrer Weise die Schwierigkeit zu lösen gesucht; s. unten.

durch den Menschen geschaffenen Werke und Veränderungen zu denken sei.

Die drei folgenden Argumente entstammen dem Werke Augustins De civitate Dei [1]), nehmen sich aber in ihrer ihnen vom Lombarden gegebenen Isoliertheit etwas eigenartig aus [2]).

Zweiter Beweis.

Nach Augustinus — so hören wir zunächst — erkannten die größten Philosophen, daß Gott kein Körper sei, und daher gingen sie auf ihrer Suche nach Gott über alle Körper hinaus. Sie erkannten auch, daß alles, was veränderlich ist, nicht der höchste Gott und das Prinzip aller Dinge sei, und darum gingen sie über jede Seele und alle veränderlichen Geister hinaus. Dann erkannten sie, daß alles, was veränderlich ist, nur von jenem sein könne, der in unveränderlicher und einfacher Weise existiert. Sie sahen also ein, daß er alle jene Dinge gemacht habe und von keinem hätte gemacht werden können.

Hält es schon bei diesem Argumente schwer, das evidente Denkprinzip zu finden, auf welches sich der Sentenzenmeister darin mag stützen wollen, so dürfte eines solchen gänzlich der folgende Satz [3]) ermangeln, welchen er als dritten Grund oder Modus bezeichnet.

Dritter Beweis.

Sie erwogen auch, daß alles, was es unter den Substanzen gibt, entweder Körper sei oder Geist und daß etwas Besseres der Geist sei als der Körper, aber weit besser noch, wer Geist gemacht hat und Körper.

Gewiß müssen wir uns zum vollen Verständnisse mancher Gottesbeweise des Mittelalters daran erinnern, daß der für die Vor- und Frühscholastik fast ausschlaggebende Philosoph Augustinus von einer

---

[1]) s. oben p. 45 Anm. 1.

[2]) Alio etiam modo Dei veritatem ductu rationis cognoscere potuerunt, vel etiam cognoverunt. Ut enim Aug. ait in lib. de Civ. Dei, viderunt summi philosophi nullum corpus esse Deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum; viderunt etiam quicquid mutabile est, non esse summum Deum omniumque principium, et ideo omnem animam mutabilesque spiritus transcenderunt. Deinde viderunt omne quod mutabile est non posse esse nisi ab illo qui incommutabiliter et simpliciter est. Intellexerunt ergo eum et omnia ista fecisse, et a nullo fieri potuisse; a. a. O.

[3]) Consideraverunt etiam quicquid est in substantiis vel corpus esse, vel spiritum; meliusque aliquid spiritum esse quam corpus, sed longe meliorem qui spiritum fecit et corpus; a. a. O.

wesentlich anderen Fragestellung ausgegangen ist, als sie nach unserer Anschauung dort vorliegt, wo wir von Gottesbeweisen reden. Auch wenn man nämlich von den mystischen Elementen der augustinischen Gottesbeweise absieht, bleibt die Problemstellung bei Augustin und vielen Scholastikern eine andere. Die Voraussetzung ist die Bestimmung Gottes als des höchsten, besten Wesens, und die eigentliche Frage lautet nun: Können diese oder jene Dinge, die wir sehen oder geistig erkennen, das höchste Wesen sein? Die Lösung bringt also eine nähere konkrete Bestimmung des Inhaltes des Gottesbegriffes. Anders die spätere Fragestellung. Hier geht man in der Regel vom theistischen Gottesbegriff aus und sucht seine Realität als durch die Erfahrung gefordert nachzuweisen.

Mögen wir aber auch den vorstehenden Text in den Rahmen augustinischer Gedankengänge hineinstellen, so erhält er gleichwohl für sich allein keinen mit Rücksicht auf seinen Zweck annehmbaren Sinn [1]). Ihn als Auszug aus dem unmittelbar vorhergehenden Beweise anzusehen, verbietet die offenbare Absicht des Verfassers, der ein neues Argument [2]) geben will, und würde zudem darin gerade die Hauptidee des zweiten Argumentes, nämlich der Gedanke der Veränderlichkeit fehlen. Die Schwierigkeit löst sich erst, wenn wir den letzten Beweis heranziehen, dessen Wortlaut wir darum hier bieten [3]).

[1]) Auch Espenberger a. a. O. p. 105 schreibt: Es verrät wenig Scharfsinn, daß der Magister eine nähere Ausführung dieses Gedankens für eine neue Form des Gottesbeweises ansieht.

[2]) Petrus überschreibt dasselbe mit »tertia ratio (sc. qua potuit cognosci) vel modus (sc. quo noverunt)«; vgl. die Überschrift des 2. Argumentes; und wären diese Überschriften etwa spätere Marginalien, so erhellt doch die Absicht des Lombarden aus Worten des Textes wie »alio etiam modo«, »consideraverunt etiam«, »intellexerunt etiam«.

[3]) Intellexerunt etiam corporis speciem esse sensibilem, et spiritus speciem intelligibilem; et intelligibilem speciem sensibili praetulerunt. Sensibilia dicimus quae visu tactuque corporis sentiri queunt; intelligibilia, quae conspectu mentis possunt intelligi. Cum ergo in eorum conspectu et corpus et anima magis minusque speciosa essent, si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent: viderunt esse aliquid quo illa speciosa facta sunt ubi est prima et incommutabilis species, ideoque incomparabilis; et illud esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo cuncta facta essent; a. a. O.

Sie sahen auch ein, daß des Körpers Gestalt sinnlich sei und des Geistes Gestalt intelligibel, und die intelligible Gestalt zogen sie der sinnlichen vor. Sinnlich nennen wir, was durch Gesicht und körperliche Berührung wahrgenommen werden kann, intelligibel, was man durch geistige Anschauung einzusehen vermag. Da also vor ihren Blicken sowohl der Körper als auch die Seele mehr oder weniger wohlgestaltet waren, wenn sie aber jeder Gestalt entbehren könnten, überhaupt nichts wären, so sahen sie ein, daß etwas existiere, wodurch jene gestaltet worden sind, wo die erste und unveränderliche und daher unvergleichliche Wohlgestalt ist, und sie glaubten sehr richtig, daß jenes das Prinzip der Dinge sei, das nicht gemacht und von dem alles gemacht sei. *Vierter Beweis.*

Bei Vergleichung dieses Beweises mit dem vorigen fällt nicht nur die Ähnlichkeit beider alsbald in die Augen, sondern wir werden durch näheres Zusehen auch leicht gewahr, daß wir hier die gewünschte Erklärung des früheren, oder eigentlich erst den wesentlichen und notwendigen Schluß vor uns haben, welcher aus dem Abgestuftsein der Schönheit des Körperlichen und Geistigen das Dasein einer höchstgradigen Schönheit, die allen Dingen mit dem Sein zugleich Form und Schönheit verleiht, folgert. Daß nur diese Deutung dem allerdings nicht durchweg genügend bestimmten Wortlaut entspricht, lehrt der Satz: si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent [1]; denn es muß derselbe als Folgerung aus dem vorhergehenden betrachtet werden, welcher die Verschiedenstufigkeit konstatiert. Damit ist aus dem Begriffe der Verschiedenstufigkeit der des Kontingenten, des Veränderlichen abgeleitet [2], das nun ein Notwendiges, Höchstes, Unveränderliches verlangt. Ob freilich dieser Gedankengang dem Lombarden zum vollen Bewußtsein gekommen ist, oder ob wir, weit entfernt, eine so tiefgehende Spekulation bei ihm zu vermuten, vielmehr einen Rest von naivem Einschlag in den beiden letzten Beweisen erblicken,

[1] vgl. S. 48 Anm. 3.

[2] Augustinus De civ. Dei, l. 8. c. 6. *PL* 41, 231 sagt ausdrücklich: Quod autem recipit magis (oder maius) et minus, sine dubitatione mutabile est.

vielleicht ihm gar ein etwas mechanisches Verfahren zur Last legen sollen, kann füglich dahingestellt bleiben. Tatsache ist jedenfalls, daß seine beiden letzten Modi der Argumentation bei Augustin eine einzige Beweisführung bilden, und daß der letzte Modus dadurch einen von diesem abweichenden Sinn erhalten hat, daß ein in diesem Zusammenhange wichtiger Zwischengedanke des Augustinischen Textes [1]) ausgelassen ward, eine Änderung, welche von Peter kaum beabsichtigt sein dürfte. Auch die fruchtlosen Bemühungen späterer Kommentatoren [2]), das fundamentum divisionis für die Beweise aufzudecken, sprechen nicht dafür, daß der Sentenzenmeister bei der Gliederung der Argumente bis zur vollen Klarheit durchgedrungen ist. Eine ausreichende Deutlichkeit vermißt man endlich auch in der logischen Verknüpfung der Sätze, womit er seine Ausführungen über die Gottesbeweise schließt [3]):

Siehe, auf so viele Arten konnte die Wahrheit Gottes erkannt werden. Während also Gott eine einzige und einfache Wesenheit ist, welche aus keiner Verschiedenheit von Teilen oder Akzidenzien besteht, so spricht dennoch der Apostel im Plural von invisibilia Dei, weil auf mehrfache Arten die Wahrheit Gottes durch die Dinge, welche gemacht sind, erkannt wird. Aus der immerwährenden Dauer der Kreaturen wird nämlich der Schöpfer als ewig erkannt, aus ihrer Größe als allmächtig, aus der Ordnung und Anordnung als weise, aus der Leitung als gut. Dieses alles aber dient dem Zwecke, die Einheit der Gottheit zu zeigen.

Während der Anfang dieser Erörterung eine biblische Bestätigung für die Mehrzahl der aufgestellten Gottesbeweise scheint

[1]) s. S. 49 Anm. 2.

[2]) s. z. B. die betreffenden Stellen in den Sentenzenkommentaren Alberts des Großen, Bonaventuras und des Aquinaten.

[3]) Ecce tot modis potuit cognosci veritas Dei. Cum ergo Deus una sit et simplex essentia, quae ex nulla diversitate partium vel accidentium consistit, pluraliter tamen dicit Apostolus, invisibilia Dei, quia pluralibus modis cognoscitur veritas Dei per ea quae facta sunt. Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur conditor aeternus; ex magnitudine creaturarum omnipotens; ex ordine et dispositione sapiens; ex gubernatione bonus. Haec autem omnia ad unitatem deitatis pertinent monstrandum; a. a. O

bieten zu sollen, bezieht die Fortsetzung den Plural invisibilia exegetisch freilich mit mehr Grund auf die verschiedenen Attribute Gottes, wie sie aus den einzelnen Eigenschaften der Welt erschlossen werden können. Konsequenter verfährt Petrus im Kommentar zum Römerbrief [1]), wo er dem Worte ausschließlich die letzte Deutung gibt und die Augustinischen Gottesbeweise erst später folgen läßt.

Die Möglichkeit der Ableitung unendlicher Attribute Gottes aus endlichen Eigenschaften der Welt hat bei den späteren Scholastikern, welche das Sentenzenwerk des Lombarden kommentierten, den Gegenstand weitläufiger Untersuchungen gebildet, und wird darum weiter unten zur Sprache kommen. Befremden könnte allenfalls die Beilegung der Perpetuität an die Welt. Wir fanden einen ähnlichen Gedanken schon bei Rupert von Deutz [2]), und hat ja dieselbe mit seiner Idee von unserer Ohnmacht der Welt gegenüber einige Verwandtschaft. Nun begegnete uns aber dieser Gesichtspunkt, daß der Mensch nichts von der Welt vernichten könne, schon im Pseudo-Ambrosianischen Argumente. Wir werden darum wohl berechtigt sein, auch historisch einen inneren Zusammenhang zwischen dem Perpetuitätsgedanken und jener Idee des Mailänder Theologen, welche in der Neuzeit, einem anderen Gedankenkreise entsprossen, als Gesetz von der Erhaltung der Kraft proklamiert worden ist, anzunehmen.

Was die sachliche Stellung dieser Schlußbemerkung des Sentenzenmeisters zu den eigentlichen Beweisen betrifft, so hätte es wohl durchaus in seiner philosophischen Anschauungsweise gelegen, wenn er aus jener ein oder mehrere Argumente selbst gemacht hätte, da ja auch seine eigentlichen mehr das Wesen Gottes bestimmen als sein Dasein begründen, und insbesondere der Schluß aus der Weltordnung auf einen Weltkünstler und Weltordner für Peter, wie wir aus seinem Kommentar zu Röm. I, 20 und sonst ersehen, von Ambrosius und Augustin her ein geläufiger Gedanke war.

Magister Bandinus.

Als besonderen Beweis hat dann in der Tat diese Erörterung der mit Recht als Kompendiator des Lombarden bezeichnete

[1]) *P. L.* 191, 1327 f. [2]) siehe S. 40 ff.

Magister Bandinus[1]) aufgestellt, indem er unter der Überschrift: „Tribus modis per creaturam Creator nosci potuit" als erstes Argument das Ambrosianische, an zweiter Stelle das von der Unterscheidung zwischen Körper und Geist ausgehende Augustinische, als drittes aber jene Ableitung der Eigenschaften Gottes im Sinne des Paulinischen „invisibilia" bietet.

Wie die eindeutige Erklärung dieses Apostelwortes im Bibelkommentar vor jener zwiespältigen im ersten Sentenzenbuche nach unserer obigen Darlegung den Vorzug verdient, so hat Petrus dort auch die oben gerügte Auseinanderreißung Augustinischer Gedanken beim Gottesbeweis glücklich vermieden. Hierin fand er einen treuen Nachahmer in dem Benediktiner-
Wilhelm. mönch Wilhelm[2]) aus dem Kloster St. Montoire bei Rheims, einem Freunde des hl. Bernhard von Clairvaux, welchem zuliebe jener um das Jahr 1137 in den Zisterzienserorden übertrat. Wenngleich derselbe im Sinne Bernhards die Methode des Lombarden ebenso heftig wie jene Abaelards und Wilhelms von Conches bekämpfte, so hat ihn dies keineswegs gehindert, die betreffenden Ausführungen Peters über die Erkenntnis des Daseins Gottes durch die Philosophen wortgetreu zu übernehmen. Nur um eine kurze, allerdings nicht unwichtige Stelle aus Augustin[3]), welche die Erhabenheit der Seele über die anderen Dinge aus ihrer Urteilstätigkeit ihnen gegenüber erschließt, hat er dieselben vermehrt. Sind nun also zwar weder der Lombarde noch Wilhelm selbständig, so wird man doch nicht ohne Grund zu der Annahme neigen, daß letzterer dem Sentenzenmeister die Anregung zu dem gleichen Augustinuszitate verdankt.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, daß Peter zur Erklärung des 41. Psalmes[4]) von Augustinus[5]) auch jene mystisch-kontem-

[1]) *P L* 192, 975 f. [2]) *P L* 180, 559.

[3]) Nulla enim est pulchritudo corporalis, sive in statu corporis, sicut est figura, sive in motu, sicut est cantilena, de qua non animus iudicet: quod profecto non posset, nisi melior illo esset. Animus autem species est sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio loci vel temporis. Sed et ipse quoque nisi mutabilis esset, non alius alio melius, nec ipse modo melius, modo minus de specie sensibili iudicaret. Unde ingeniosi et docti homines facile collegere, non esse in eis rebus primam speciem, ubi mutabilitas esse convincitur; Expos. in ep. ad Rom. *P L* 180, 560.

[4]) *P L* 191, 417. [5]) *P L* 36, 467 ff.

plativen Ausführungen übernimmt, welche wir oben[1]) mit dem Ausdrucke „Gottsuchen" zusammenfaßten. Doch sollen dieselben bei ihm wohl schwerlich mehr als die Exegese der betreffenden Stelle bedeuten und noch weniger einen Gottesbeweis bezwecken.

Peter von Poitiers.

Machen die Beweise des Lombarden, selbst wenn man darin nur die Grundlinien eines Schulbuches für die weitere Disputation und Erklärung erblicken will, einen wenig günstigen Eindruck, so hat dagegen einer seiner Schüler, der Kanzler der Pariser Universität, Peter von Poitiers[2]), mit mehr Geschick und nicht ohne eine gewisse Originalität seine Argumente zusammengestellt.

Erster Beweis: nach Ambrosius.

Zunächst trägt allerdings auch er den Beweis des Ambrosius[3]) vor, indem er nur die unwesentlichen Worte hinzufügt[4]): Da also der Mensch sah, daß diese so große und geräumige Weltmaschine von keiner anderen Kreatur gemacht werden könne, erkannte er, daß es etwas anderes gebe, das ein so schönes und geräumiges Werk gemacht hat, und so erfaßte er unter bester Leitung der Vernunft aufs festeste Gott.

Von ungleich größerer Selbständigkeit zeugen dagegen die beiden folgenden Beweise[5]). Bemerkenswert ist an ihnen die

[1]) s. S. 9.. [2]) sent. l. 1. c. 1. *PL* 211, 791 f. Vgl. Baeumker, Witelo S. 319. [3]) vgl. S. 46. [4]) Videns ergo homo hanc mundi machinam tam magnam et spatiosam a nulla alia fieri posse creatura, aliud esse intellexit, quod tam pulchrum et spatiosum opus fecit: et sic optime ductu rationis firmissime Deum comprehendit; a. a. O.

[5]) Alia ratione quoque idem probatur. Quicquid in rerum mutabilium universitate consistit, aut est substantia, aut est accidens. Accidens ergo large solemus accipere pro omni eo quod non est substantia: non autem potest esse per se, id est sine subiecto, ergo nec a se, id est a nullo. Si non potest quod minus est, id est per se esse, nec illud quod maius est, id est a se. Substantia quoque per se non potest esse. Licet enim alibi dicatur quod substantia est res per se existens, id est non existens in subiecto: non tamen ita per se existit, quod non exigat alias res esse, ad hoc ut ipsa sit sub accidentibus, quibus substat. Dicitur enim substantia a substando vel a subsistendo. Corporalis vero substantia non potest esse sine loco et sine colore; nec spiritualis sine aliqua affectione quae ipsa non sit. Oportet ergo tale quid mente concipi quod per se sit, et a se, id est a nullo nisi a se, a quo omnia ista sunt. Illud autem Deus est. Quod etiam propter infinitatis inconveniens, unum oportet esse. Nam si esset aliud a quo illud esset, usque

begriffliche Zweiteilung, von welcher sie ausgehen, wie sie sich denn überhaupt als eine formal-begriffliche Spekulation in höherem Maße charakterisieren, als man es in dieser Zeit und zumal von einem Schüler des Lombarden vermuten sollte.

Zweiter Beweis: aus der Unterscheidung von Substanz und Akzidens.

So teilt unser Philosoph die Gesamtheit der veränderlichen Dinge und Akzidenzien ein, wobei er unter Akzidens alles versteht, was nicht Substanz ist. Darum kann er aus dem Begriffe des Akzidens deduzieren, daß es nicht durch sich d. h. ohne Subjekt und noch weniger von sich d. h. von keinem anderen sein kann, da dies eine größere Vollkommenheit in sich schließen würde als jenes. Auch der Substanz spricht er das Durch-sich-sein ab. Möge man nämlich auch sonst sagen, daß Substanz eine durch sich d. h. nicht in einem Subjekt existierende Sache sei, so stützt er sich demgegenüber auf die Etymologie des Wortes, das von substare oder subsistere abzuleiten ist, um zu zeigen, daß sie mitnichten im strengen Sinne durch sich selbst existiert, daß sie vielmehr das Dasein von anderen Dingen erfordert, wenn sie eben ihrem Begriffe gemäß unter Akzidenzien stehen soll. Die körperliche Substanz aber kann nach ihm nicht ohne Ort und Farbe und die geistige nicht ohne eine mit ihr nicht identische Affektion sein. Darum stellt er es als Forderung des Denkens hin, ein durch sich und aus sich existierendes, von keinem anderen seiendes, vielmehr allen Dingen das Sein mitteilendes Wesen anzunehmen, und dies ist Gott, der übrigens, soll das Unzulässige einer unendlichen Reihe vermieden werden, nur ein einziger sein kann.

Im Grunde sind hier diejenigen Gedanken zum Erweis des Daseins Gottes verwendet, welche bei Robert Pullus[1]) zur negativen Bestimmung des göttlichen Wesens gedient hatten. Doch verliert das Argument dadurch nichts von seiner Originalität, die nicht sowohl in der Zugrundelegung des Unterschiedes von Substanz und Akzidens, als in der Gegenüberstellung des per se und a se gipfelt.

ad infinitum procederet. Den zum Teil verderbten Text bei Migne haben wir durch Vergleichung mit einer uns von Herrn Professor Dr. C. Baeumker gütigst überlassenen Abschrift aus dem Codex Trecensis n. 455 (Garnerius, s. unten) zu verbessern gesucht. [1]) vgl. S. 44 f.

Fast noch größere Selbständigkeit zeigt der dritte Beweis [1]), welcher auf Grund des Gedankens vom Ganzen und Teil schließt. Wegen des reziproken Charakters und der verschiedenartigen Anwendbarkeit dieser Begriffe sucht der Autor dieselben näher zu bestimmen, indem er ihren mehrfachen Sinn durch, wie es scheint, selbstgewählte Unterscheidungen und Ausdrücke zu fixieren sich bemüht. So distinguiert er zwischen Ganzem und Teil, zwischen Quasi-Ganzem und Quasi-Teil, endlich zwischen der Proprietät des Ganzen und der des Teiles. Vom Quasi-Ganzen und Quasi-Teil will er darum reden, weil nicht jedes Ganze von derselben Art oder Gattung ist. Es gibt nämlich nach ihm ein integrales und ein universales Ganzes. Unter ersterem versteht er jeden aus Teilen zusammengesetzten Körper, demzufolge dann der Teil eines solchen Körpers auch Teil des integralen Ganzen ist; als integrales Quasi-Ganzes betrachtet er dagegen jeden Geist und als Teile eines solchen integralen Quasi-Ganzen demgemäß seine Tüchtigkeiten, und zwar nicht die Gnaden-, sondern die Vermögenstüchtigkeiten, nämlich das Vermögen des Denkens, des Gedächtnisses. Eine genauere Bestimmung dessen, was er in diesem Zusammenhange unter Ganzem und Teil, unter der Proprietät des Ganzen und des Teiles sowie unter dem universalen Ganzen verstanden wissen will, bietet unser Scholastiker nicht,

Dritter Beweis: aus der Unterscheidung zwischen Ganzem und Teil.

[1]) Adhuc etiam idem alia ratione probatur. Omne quod in rerum mutabilium universitate continetur, aut est totum aut est pars, vel quasi totum vel quasi pars, aut proprietas totius vel partis. Quasi totum ideo dicitur, quia nec omne totum eiusdem rationis est vel generis. Est enim totum integrale et totum universale: integrale vero totum est quodlibet corpus ex partibus constitutum; pars integralis totius: pars cuiuslibet corporis; quasi totum integrale est quilibet spiritus, partes vero quasi totius integralis sunt ipsae virtutes, non dico gratuitae, sed potentiales, id est potentia intelligendi, memorandi. Haec autem omnia ab uno esse oportet. Nullum enim totum a se est. Eo namque quod a se est nil prius tempore est. Item a nullo toto est compositio partium ipsius, et cum omnis pars sit prior suo toto, non potest aliud totum Deum esse. Nam sic esset prius aliud Deo. Similiter nulla pars Deus est. Omne enim totum qualibet parte sua dignius est; Deo autem nil dignius est. De proprietatibus autem totius et partis quod non sint a se et eo priores, probatur ratione qua superius constat de accidentibus esse probatum. Cum ergo nullum istorum a se, ut ostensum est, possit existere· aliud necesse est esse a quo omnia ea sint, illud est Deus unus et solus.

und so scheint der Sinn der einzelnen Partitionsglieder nicht bis zum letzten Rest geklärt. Das universale Ganze soll wohl der umfassendere Begriff sein gegenüber dem integralen Ganzen, und die an erster Stelle eingeführten Begriffe Ganzes und Teil sind offenbar rein als solche zu fassen, die erst durch die späteren Glieder ihre Anwendung auf die wirkliche Welt erhalten. Worauf es unserm Scholastiker jedenfalls ankommt, ist, zu zeigen, wie das Universum im ganzen wie im einzelnen mit Notwendigkeit einen Schöpfer zu seiner Voraussetzung hat. Darum berücksichtigt er auch, was sonst gewiß auffallend wäre, im folgenden nicht mehr alle Glieder, sondern nur die drei allgemeinsten, Ganzes, Teil und Proprietät, von denen er nun ganz ähnlich wie im vorigen Argumente, nur direkt, ohne Vermittlung der Idee des Für-sich-seins, das Von-sich-sein ausschließt. Am leichtesten gelingt ihm dies bei den Proprietäten, mögen sie Bestimmungen eines Ganzen oder eines Teiles sein; denn mit Recht beruft er sich dafür auf das im früheren Beweise von den Akzidenzien Gesagte. In ähnlich einfacher Weise stützt er sich bei der Idee des Teiles, welche notwendig die des Ganzen, von welchem er eben ein Teil ist, einschließt, vom Gesichtspunkte der Wertung aus auf den wie ein Axiom klingenden, im Grunde aber wohl ein analytisches Urteil bezeichnenden Satz: Jedes Ganze ist würdiger als jeder seiner Teile. So bleibt denn der Schwerpunkt und die Schwierigkeit auf dem Gedanken ruhen, daß nichts Ganzes von sich sei. Hier geht der Autor von der Anschauung aus, daß das Ganze immer später ist als seine Teile, und darum kann er dasselbe nicht als ein Von-sich-seiendes gelten lassen, weil dieses naturgemäß das erste der Zeit nach ist. Zugleich ergibt sich ihm auf diesem Standpunkte, daß von keinem Ganzen die Zusammensetzung seiner Teile ausgehen kann, weil es eben später als seine Teile ist. Nachdem unser Philosoph so begründet hat, daß weder Ganzes noch Teil noch Proprietät von sich existieren können, ergibt sich ebenso wie am Schlusse des vorigen Argumentes die Notwendigkeit eines anderen, von welchem alle jene Dinge sind, und dies ist ihm einzig und allein Gott.

Wenn wir die Eigenart der beiden eben besprochenen Beweise als ganzer trotz mancher Verwandtschaft mit der gleichzeitigen und vorhergehenden Scholastik im einzelnen [1]) durchaus betonen mußten, so wird es um so mehr wundernehmen, daß Peter an letzter Stelle ein Argument von Hugo von St. Viktor [2]) übernimmt, ohne den Namen seines Urhebers zu erwähnen. Dasselbe schließt aus der beginnenden Existenz der Menschenseele auf einen anfanglosen, ewigen Schöpfer des Alls. In seine nähere Besprechung treten wir erst später bei Behandlung des Viktoriners ein.

Vierter Beweis: Aus dem Anfang der Menschenseele nach Hugo von St. Viktor.

Über Peters Stellung zum ontologischen Beweise vermögen wir auf Grund des verderbten Textes bei Migne [3]) mit Sicherheit nicht zu urteilen.

Garnerius von Rochefort.

Die Begriffe von Teil und Ganzem sowie die Idee von der Zusammensetzung der Teile zum Ganzen spielen in der Scholastik des 12. Jahrhunderts bei den Gottesbeweisen eine wichtige Rolle, und zwar treten uns dieselben in verschiedenartiger Verwendung entgegen. Bald ist es die physische Zusammensetzung der Elementarteile zum Körper [4]), bald die metaphysische Vereinigung von Substanz und Akzidens [5]), von Subjekt und Proprietät [6]), von Form und Materie [7]), bald die formallogische Gegenüberstellung von teilweisem und ganzem, von zusammengesetztem und einfachem Sein [8]), welche den Grund- und Hauptgedanken, die unterscheidende Idee und das leitende Motiv der verschiedenen Beweise bilden. In solcher Geschlossenheit und doch Vielseitigkeit tritt kaum ein anderer Gedanke als In-

[1]) s. S. 53 ff. [2]) s. weiter unten.

[3]) sent. l. 1. c. 2. *P L* 211, 792: Quod Deum esse necesse sit. B. Adlhoch, Philosophisches Jahrbuch B. VIII. S. 54. Anm. 1 meint mit Bezug auf dieses und das vorige Kapitel, das die oben besprochenen Gottesbeweise enthält, Petrus könne eher als Erklärer denn als Gegner von Anselm gelten. Aber c. 1. hat mit Anselm auch nicht entfernt etwas zu tun, und c. 2. bedarf selbst gar sehr der Erklärung. Wir wagen nicht ohne weiteres, Peter solche Verstöße gegen die Logik zur Last zu legen, wie es nach dem Text bei Migne geschehen müßte.

[4]) s. weiter unten. [5]) s. S. 54. [6]) s. unten. [7]) s. unten. [8]) s. unten.

grediens der Gottesbeweise der gesamten Scholastik auf wie in unserer Periode die Idee der Zusammensetzung. Der eben behandelte Peter von Poitiers[1]), der Verfasser der „Isagogae theophaniarum symbolicae“[2]), Wilhelm von Conches[3]), Honorius von Autun[4]) und Alanus ab Insulis[5]) müssen hier in einer Reihe genannt werden, als Vertreter der logisch-grammatischen Verwertung, die aber von ungleich geringerer Tragweite war, auch Wilhelm von Auvergne[6]) und Bonaventura[7]). Sehen wir zunächst von den beiden letzten ab, so unterliegt es keinem Zweifel, daß unter jenen Scholastikern eine Abhängigkeit besteht, wenn es auch im einzelnen nicht immer leicht ist, dieselbe mit Bestimmtheit nachzuweisen.

Am klarsten tritt sie zutage bei Garnerius (Garnier) von Rochefort[8]), dem späteren Bischof von Langres, welcher die beiden selbständigen Beweise des Pariser Kanzlers fast wortgetreu wiedergibt[9]) und auch den Ambrosianischen[10]) zitiert. Charakteristisch aber für die Neigung jener Zeit zu Gedankengängen, wie wir sie eben bezeichnet haben, ist es zugleich, wenn der Autor mit jenen Argumenten sich nicht begnügt, sondern sich vielmehr bewogen fühlt, zwischen dieselben ein neues einzuschieben, welches im allgemeinen mit den gleichen Begriffen operiert wie das auf der Unterscheidung von Ganzem und Teil basierende, dabei aber nicht die Unmöglichkeit des Von-sich-seins beider urgiert, sondern aus der Zusammensetzung als allumfassender Tatsache die Notwendigkeit einer einfachen ersten Ursache erschließt[11]). Es ist also weiter nichts als die positive Wendung der negativ gehaltenen Vorlage. Wenn Peter von Poitiers gefolgert hatte: Nichts, weder Ganzes noch Teil noch Eigentümlichkeit, kann von sich sein; also muß es ein anderes geben, das von sich ist, so schließt Garnerius: Alles ist zusammengesetzt und fordert daher einen einfachen Urheber seiner Zusammen-

[1]) s. S. 52 ff. [2]) s. im folgenden. [3]) s. unten. [4]) s. unten. [5]) s. im folgenden S. 61 ff. [6]) s. weiter unten. [7]) s. weiter unten.

[8]) Isagogae theophaniarum symbolicae l. I. Codex Trecensis n. 455 fol. 1 r ff. Die Mitteilung des Textes verdanke ich der Güte des Herrn Professors Dr. C. Baeumker. [9]) vgl. oben S. 53 ff. [10]) vgl. oben S. 46.

[11]) Si ergo omnia composita sunt ab aliquo: ergo a non composito.

setzung. Wie ersterer, ist deshalb auch Garnerius bemüht, die Gesamtwirklichkeit in ein Begriffschema einzuspannen, das mit jenem des Sentenziariers mehr Berührungspunkte aufweist, als es beim ersten Blick scheint. Es besteht aus einer doppelten Zweiteilung, deren letzte der ersten untergeordnet wird [1]). Alles ist ihm nämlich Träger einer Eigentümlichkeit oder Eigentümlichkeit eines Trägers, und der Träger ist ihm wiederum Körper oder Geist. Diesen vier Dingen schreibt er nun das Zusammengesetztsein zu: dem Körper als einem Gefüge von Teilen, der Seele, weil sie eine Vereinigung von wesentlichen Beschaffenheiten aufweist, der Form, weil sie mit etwas als ihrem Träger, dem sie innewohnt, zusammengesetzt ist, endlich dem Träger, weil ihm etwas beigelegt wird. In weitgehender Anwendung der Kausalkategorie, die sich bei ihm sogar auf die Notwendigkeit einer obersten Ursache [2]) erstreckt, und ohne andere Denkmöglichkeiten weiter in Betracht zu ziehen, stellt dann Garnerius den in diesem Zusammenhange bedeutsamen Satz auf [3]): Alles, was zusammengesetzt ist, ist es entweder von einem oder von mehreren. Für den ersten Fall weist er die Möglichkeit, daß dasselbe selbst wieder zusammengesetzt sei, durch die sich daraus ergebende Konsequenz einer unendlichen Reihe und den hiermit verbundenen Mangel einer obersten Ursache zurück [4]). Daraus ergibt sich ihm, daß das Zusammensetzende einfach sein müsse. Wollte [5]) aber jemand mehrere

[1]) Quicquid est, subiectum est proprietatis, uel proprietas subiecti. Omne uero subiectum est proprietatis, vel proprietas subiecti. Omne uero subiectum est corpus uel spiritus. Corpus compositum est compage partium, anima uero concretione naturarum. Forma uero composita est, non quia constet ex partibus, ut corpus, uel in se habeat naturas, ut spiritus — in nulla enim forma est forma, quia non est fieri secundam methesim (lies methexim) — sed dicitur composita, quia componitur alicui ut subiecto cui inest. Subiectum quoque dicitur compositum, quia ei aliquid apponitur. Ergo quicquid est, compositum est; ergo uel ab aliquo, uel ab aliquibus. [2]) Nulla ergo esset suprema causa. [3]) s. Anm. 1., Schluß.

[4]) Si ab aliquo (sc. quicquid est, compositum est): ergo a composito, uel non. Sed non a composito. Si enim a composito: et illud compositum esset ab aliquo; et sic in infinitum. Nulla ergo esset suprema causa. Si ergo omnia composita sunt ab aliquo, ergo a non composito.

[5]) At si dicat quis composita esse ab aliquibus, illa aliqua sunt plura: ergo differentia: ergo proprietatibus, ut subiecta albun, et nigrum, quae albedine et nigredine differunt; uel effectibus, ut proprietates albedo et ni-

Zusammensetzende annehmen, so erwidert darauf unser Scholastiker, daß ihre Mehrzahl einen Unterschied zwischen den einzelnen zur Voraussetzung habe, daß aber diese Verschiedenheit, möge sie nun durch die Eigentümlichkeiten oder durch die Wirkungen zustandekommen, wieder ein Zusammengesetztsein besage und man so von neuem zu einer unendlichen Reihe käme. Auf Grund dieser Erwägungen schließt dann unser Philosoph mit den Worten [1]): Es bleibt also nur übrig, daß alles von einem Einfachen zusammengesetzt ist, da die Einfachheit einem vielfachen Gefüge von Teilen und einer Vereinigung von Wesenheiten entgegengesetzt ist und weil es kein Zusammen von Träger, Eigentümlichkeiten und inhärierender Form ist. Die Ursache der Zusammensetzung aller Dinge ist also durchaus einfach.

Wir glaubten oben [2]), die innere sachliche Verwandtschaft dieses Beweises mit dem entsprechenden des Petrus von Poitiers hervorheben zu sollen. Doch läßt sich, wie wir meinen, mit Bestimmtheit auch die unmittelbare Quelle angeben, aus welcher der Bekämpfer der Amalrikaner sein neues Argument geschöpft hat. Es ist Alanus von Lille [3]), den wir darum in der Reihe derer, welche mit der Idee der Zusammensetzung einen Gottesbeweis versucht haben, erwähnen [4]) mußten. Dieser auf der Grenzscheide zwischen der vorwiegend augustinisch-platonischen und der aristotelisch-peripatetischen Periode stehende Scholastiker ist zwar noch entschiedener Vertreter der älteren Richtung, hat aber, wie mannigfache fremde Elemente überhaupt, so insbesondere Begriffe aus der aristotelischen Ontologie in seine eklektische Philosophie aufgenommen, und da sein hier in Betracht kommender Gottesbeweis lediglich auf solchen Termini aufgebaut ist, die aber noch keineswegs durchgehends im aristotelischen Sinne strenge gebraucht werden, so begreift es sich leicht, daß der-

gredo, quae differunt effectibus efficiendi album et nigrum. Et (l. Ergo) illa aliqua composita; et ita denuo occurrit infinitas.

[1]) Restat ergo omnia composita esse ab uno simplici simplicitate multiplici, opposita compagi partium et concretioni naturarum, quia non est concretiuum ex subiecto et proprietatibus et inherentie forme (wohl inherenti forma). Causa ergo compositionis omnium prorsus simplex est.

[2]) s. S. 58. [3]) vgl. M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis »Beiträge II, 4«. [4]) s. oben S. 57 f.

selbe trotz seiner Ähnlichkeit mit anderen seinem Gedankeninhalte nach an seinem äußeren Gewande unschwer zu unterscheiden ist. Aber gerade diese charakteristische Anwendung aristotelischer Terminologie ist es, welche die Abhängigkeit des Garnerius von Alanus klar erkennen läßt, und speziell gewinnt erst von hier aus die von ersterem zwar stillschweigend, aber tatsächlich vollzogene Gleichstellung der Begriffe Proprietät und Form ihre ausreichende Erklärung.

Alanus de Insulis.

Es ist eine sonst im Mittelalter nicht zu findende[1]), mit der späteren „geometrischen" Methode Spinozas[2]) stark verwandte Eigenart des Alanus de Insulis[3]), daß er in streng mathematisch-deduktiver Weise vorgeht, indem er die katholische Glaubenslehre in lauter kurz gefaßte Theoreme oder Lehrsätze zerteilt und unter Anwendung von Definitionen, Postulaten und Axiomen in ebenso präziser Fassung darlegt und begründet. Darum finden wir bei ihm auch nicht wie bei seinen Vorgängern einen Gottesbeweis, der sich gleich zu Beginn als solchen ankündigte, noch auch später eine Bemerkung, daß die Existenz Gottes bewiesen werden oder sein sollte, sondern es wird vielmehr einfach faktisch dieselbe als das Endresultat einer Reihe von Thesen hingestellt, deren leitende Idee der Kausalgedanke ist und die an sich kaum erkennen lassen, daß ein Gottesbeweis beabsichtigt wird. Wir glauben daher im Interesse historischer Genauigkeit seine Theseneinteilung beibehalten zu sollen und schließen uns auch dem Wortlaut des Argumentes[4]) im großen ganzen an.

Der Magister von Lille geht zunächst aus von dem Satze[5]), daß alles, was Ursache der Ursache ist, Ursache des Verursachten

[1]) Von den Ansätzen in Boethius „Hebdomaden" sehen wir hier ab.

[2]) vgl. C. Baeumker, Handschriftliches zu den Werken des Alanus, Philosophisches Jahrbuch 1893, B. VI. S. 163 ff. (auch separat, Fulda 1894).

[3]) Speziell über seine Gottesbeweise handelt Baumgartner a. a. O. S. 107—110. Baeumker, Witelo 322. 323, 2. 331 f.

[4]) De articulis catholicae fidei, l. I, 1 ff. *PL* 210, 597 ff. Der Mignesche Text ist vielfach verderbt; wir richten uns meistens nach den Verbesserungsvorschlägen von C. Baeumker, Handschriftliches u. s. w.

[5]) Quicquid est causa causae, est causa causati.

sei. Zur Veranschaulichung verwendet er die Buchstaben a, b, c und schließt dann in folgender Weise[1]): Es möge a verursacht, b sein Ursache und die Ursache von b c sein. Dann hat a, dessen Ursache b ist, das Sein durch c. Nach dem 1. Axiom nämlich hat jede Sache das Sein durch jenes, wodurch ihre Ursache zum Sein geführt wird. Es wird nun aber a durch b und b durch c zum Sein geführt, weil b die Ursache von a und c die Ursache von b ist. Also hat nach diesem Axiom a das Sein durch c; mithin ist gemäß der Definition von Ursache auch c die Ursache von a, und so ergibt sich die vorstehende Behauptung.

Hieraus folgert unser Scholastiker zweitens, daß jede Ursache des Subjektes Ursache des Akzidens sei[2]). Das Akzidens nämlich hat seinem Begriffe nach das Sein durch den Träger, also ist zufolge der Definition von Ursache der Träger Ursache des Akzidens. Aber das vorhergehende Theorem lautet: Alles, was Ursache der Ursache ist, ist Ursache des Verursachten. Also ist jede Ursache des Subjektes Ursache des Akzidens.

Nach diesen zwei Deduktionen mehr einleitender Natur bringt die dritte den ersten Hauptgedanken zum Gottesbeweis[3]): Nichts hat sich selbst zusammengesetzt oder zum Sein geführt. Der Autor führt hier den Beweis indirekt, indem er die gegenteilige Annahme folgendermaßen widerlegt[4]): Wenn ein Gegner sagen wollte, etwas habe sich selbst zusammengesetzt oder zum

[1]) Sit enim causatum a, cuius causa b, causa autem b sit c; a habet esse per c, cuius (falls diese Lesart richtig ist, kann sich das Relativum nur auf a beziehen) causa est b. Sed secundum primam animi conceptionem omnis res habet esse per illud, quod causam eius ad esse perducit. Sed b perducit a ad esse: est enim eius causa. C autem est causa b. Ergo secundum illam animi conceptionem, a habet esse per c. Ergo a descriptione causae c etiam causa a: et sic patet propositum.

[2]) Accidens enim ex descriptione ipsius habet esse per subiectum, ergo a descriptione causae subiectum est causa accidentis. Sed praecedens theorema est: Quicquid est causa causae, est causa causati. Ergo omnis causa subiecti est causa accidentis.

[3]) Nihil seipsum composuit, vel ad esse perduxit.

[4]) Immo dicit adversarius: aliquid se ipsum composuit, vel ad esse perduxit. Ergo ipsum habet esse per se: ergo est causa sui ipsius ex descriptione causae: ergo est prius et dignius se ipso per secundam animi conceptionem. Sed hoc est contra tertiam communem animi conceptionem. Nihil enim est prius vel dignius seipso. Ergo impossibile est quod aliquis se ipsum composuerit, vel ad esse perduxerit.

Sein geführt, so müßte dasselbe das Sein durch sich haben, also Ursache seiner selbst nach der Definition der Ursache sein, demnach müßte es gemäß dem 2. Axiom früher und würdiger als es selbst sein. Doch dies würde gegen das 3. Axiom verstoßen, welches lehrt, daß nichts früher oder würdiger ist als es selbst. Also ist es unmöglich, daß etwas sich selbst zusammengesetzt oder zum Sein geführt hat.

Den Gedanken der Zusammensetzung wendet nun Alanus auf die aristotelische Unterscheidung von Materie und Form an, um so in weiterer Folgerung mit Hilfe des Ursachbegriffes zu einer höchsten Ursache zu gelangen. Die vierte These lautet darum [1]: Es kann weder die zugrunde gelegte Materie ohne Form noch die Form ohne zugrunde gelegte Materie in Wirklichkeit existieren. Wenn nämlich, argumentiert der Autor [2], eine zugrunde gelegte Materie für sich existierte, so wäre sie eine diskrete Sache und müßte folglich nach der Definition des Diskreten unterschieden sein oder einen Unterschied bewirken. Sie bewirkt aber keinen Unterschied, weil sie weder Eigentümlichkeit noch Form ist. Also ist sie unterschieden und somit nach der Definition dessen, was unterschieden sein bedeutet, selbst durch Eigentümlichkeiten informiert. Sie ist demnach einer Form zugrunde gelegt und mithin nicht ohne Form.

Ähnliches ergibt sich aus der Definition der Form [3]. Die Form macht nämlich, daß ihr Träger von jeder anderen Substanz verschieden ist. Also ist die Form am Träger, folglich an der tragenden Materie.

Der fünfte Lehrsatz, welcher die Zusammensetzung der Form mit der Materie für die Ursache der Substanz erklärt,

[1]) Neque subiecta materia sine forma, neque forma sine subiecta materia actu potest esse.

[2]) Si enim subiecta materia est, ergo res discreta est: ergo a descriptione discreti differt, vel differe facit. Sed non differre facit, quia neque est proprietas, neque forma; ergo differt; ergo a descriptione eius, quod est differre, ipsa est informata proprietatibus; ergo est formae subiecta; ergo non est sine forma.

[3]) Forma enim facit suum subiectum esse aliud a qualibet alia substantia. Ergo forma est in subiecto; ergo in subiecta materia. Et sic habetur propositum.

wird auf doppelte Weise begründet[1]). Es besteht die Substanz aus Materie und Form und hat demzufolge das Sein durch beide. Mithin sind Materie und Form Ursache der Substanz. Da weiterhin, wie oben bewiesen wurde, die Form nur, wenn sie mit der Materie, und die Materie nur, wenn sie mit der Form zusammengesetzt ist, in Wirklichkeit existieren können, so haben Form und Materie ihr wirkliches Sein durch ihre Zusammensetzung; also ist die Zusammensetzung die Ursache ihrer Existenz. Doch ihre Existenz ist Ursache der Substanz. Unter Berufung auf das 1. Theorem gelangt so der Philosoph von Lille zu dem Schlusse, daß die Zusammensetzung der Form mit der Materie Ursache der Substanz sei.

In der sechsten These zieht Alanus das Fazit aus den früheren, indem er unter Bezugnahme auf die vorhergehende zunächst feststellt, daß es für jede Substanz eine dreifache Ursache gebe, nämlich Materie, Form und ihre Zusammenfügung. Doch geht er noch einen Schritt weiter und behauptet: Die Ursache dieser drei ist die gleiche[2]). Er stützt sich dabei auf das 1. Axiom und wiederum auf das vorhergehende Theorem und schließt: Da es für jede Zusammensetzung irgend eine zusammensetzende Ursache gibt, gibt es also auch eine Ursache der Zusammensetzung und Zusammenfügung von Materie und Form.

Nicht strenge weitergeführt ist der Gedankenfaden in dem siebenten Theorem, doch ist dasselbe später notwendig zur Begründung der Einzigkeit Gottes. Es lautet[3]): Alles, was unter die Zahl fällt, ist unterschieden oder bewirkt einen Unterschied. Zum Beweise bemerkt der Autor kurz: Die Zahl ist die Summe von Diskretem. Wenn also etwas unter die Zahl fällt, ist es

[1]) Substantia enim constat ex materia et forma. Ergo habet esse per formam et materiam. Ergo materia et forma sunt causa substantiae. Item, nec forma, nisi componatur materiae, nec materia, nisi componatur formae, actu esse possunt, sicut prius probatum est. Ergo forma et materia actu habent esse per compositionem earum; ergo compositio est causa existentiae earum. Sed existentia earum est causa substantiae: ergo per primum theorema compositio formae ad materiam est causa substantiae. Quicquid enim est causa causae, est causa causati.

[2]) Cuiuslibet substantiae est triplex causa, scilicet materia et forma, et earum compago, quarum trium eadem est causa.

[3]) Quaecumque sub numero cadunt, differunt, vel differre faciunt.

diskret; folglich ist es nach der Definition des Diskreten unterschieden oder es bewirkt einen Unterschied.

Wichtig, aber eigentlich schon durch die 3. These, durch welche sie auch gestützt wird, vorweggenommen ist die achte, welche lehrt[1]: Nichts ist die Ursache seiner selbst.

Zum Begriff der höchsten Ursache steigt unser Philosoph endlich auf, indem er schreibt[2]: Zu jeder niedrigeren Ursache gehört eine oberste Ursache. Der Beweis dafür liegt ihm in der durch das 2. Axiom ausgesprochenen Unmöglichkeit einer unendlichen Kausalreihe.

Die folgenden Lehrsätze dienen nun der näheren Bestimmung dieser obersten Ursache, deren Einfachheit namentlich nach den vorher berührten Seiten ähnlich, wie wir es andeutungsweise schon bei Garnerius[3] kennen lernten, sichergestellt wird. Die oberste Ursache[4] — so erfahren wir im zehnten Theorem — wird weder mit etwas zusammengesetzt, noch setzen irgend welche Dinge sie zusammen. Alanus argumentiert hier folgendermaßen: Mag man den ersten oder den zweiten Fall annehmen, so müßte es nach dem 1. Axiom für jene Zusammensetzung eine zusammensetzende Ursache geben, die entweder jene höchste Ursache, von der die Rede ist, oder eine andere sein müßte. Doch jene könnte es nicht sein, weil nichts die Ursache seiner selbst ist. Demnach müßte sie von jener verschieden sein. Aber jede Ursache ist nach dem zweiten Axiom höher als ihr Verursachtes. Also müßte sie höher sein als die oberste Ursache, was unmöglich ist.

Aus der eben gewonnenen Erkenntnis, daß die oberste Ursache die Zusammensetzung ausschließt, ergibt sich unmittelbar der elfte Lehrsatz[5]: Die oberste Ursache ist weder Eigentümlichkeit noch Form.

Das positive aus den vorhergehenden negativen Bestimmungen, namentlich denen des 10. Theorems, erzielte Resultat

[1]) Nihil est causa sui.

[2]) Cuiuslibet inferioris esse est suprema causa.

[3]) s. oben S. 59 f.

[4]) Causa suprema neque componitur alicui, neque ipsam aliqua componunt.

[5]) Causa suprema neque proprietas neque forma.

spricht Alanus endlich in den Worten aus[1]): Die oberste Ursache muß im höchsten Grade einfach sein. Daraus erhellt, daß es nur eine oberste Ursache aller Dinge gibt, welche wir, um sie rational zu bestimmen, Gott nennen. Beruft sich der Verfasser für die Richtigkeit des ersten Satzes mit Recht auf die 10. These, so beweist er das Corollar dagegen etwas ausführlicher in folgender indirekter Form: Wenn der Gegner mit dem Häretiker, dem Manichäer, behaupten wollte, es gebe nicht bloß eine oberste Ursache, so möge man mehrere, also wenigstens zwei annehmen. Diese unterliegen naturgemäß dem Binar und fallen unter die Zahl. Also sind sie verschieden, oder bewirken eine Verschiedenheit, nach dem 7. Theorem. Aber keines von beiden bewirkt eine Verschiedenheit, weil sie weder Eigentümlichkeit noch Form sind, wie der vorige Lehrsatz zeigte. Demnach müßten sie sich unterscheiden. Es müßten also nach der Definition dessen, was unterscheiden heißt, jene Ursachen durch Eigentümlichkeiten und Formen informiert, und folglich ihnen Formen eingefügt sein. Aber für jede Zusammensetzung gibt es irgendeine höchste Ursache. Also hätten sie eine oder einige Ursachen und wären darum nicht die höchsten Ursachen, was der Voraussetzung widerstreiten würde.

Von anderen Gottesbeweisen bei Alanus wird man schwerlich reden können. Wenn einzelne Sätze[2]) an spätere Gottesbeweise anklingen, so dienen sie doch bei unserm Autor nur dem Erweis der Einzigkeit Gottes. Er geht in der Schrift Contra haereticos auf unser Problem nicht eigentlich ein. Sein Autoritätsbeweis[3]) für die Schöpfung der Welt durch Gott kommt über Andeutungen kaum hinaus.

[1]) Causam supremam simplicissimam esse oportet. Unde manifestum est unam tantum esse omnium causam supremam, quam ratiocinandi gratia dicimus Deum.

[2]) s. namentlich Contra haereticos l. 1. c. 5. *PL* 210, 311: Omne enim mutabile insinuat aliquid esse immutabile; omne mobile insinuat aliquid esse quietum; c. 8. col. 315: Item, cum omnes creaturae sint mutabiles, oportet unam causam esse immutabilem, a qua omnia mutabilia procedant; cum ergo Lucifer mutabilis sit, ab immutabili, scilicet Deo, est; vgl. Baeumker, Witelo S. 322 A. 4 und 323 Anm. 2. gegen Baumgartner.

[3]) a. a. O. c. 7. col. 314.

Wilhelm von Conches.

Auf den Gedanken der physischen Zusammensetzung der Dinge in der Welt haben endlich, wie oben erwähnt, Wilhelm von Conches und Honorius von Autun Gottesbeweise aufzubauen gesucht. Ersterer schreibt[1]):

Da die Welt aus entgegengesetzten Elementen gemacht ist, dem warmen, kalten, feuchten und trockenen, so müssen sie entweder durch die wirkende Natur oder durch Zufall oder durch irgendeinen Künstler bei der Zusammenfügung der Welt verbunden worden sein. Aber es ist der Natur eigen, Entgegengesetztes zu fliehen und Ähnliches zu erstreben. Es hat also nicht die Natur die entgegengesetzten Elemente verbunden. Auch durch Zufall sind sie nicht verbunden; denn wenn der Zufall die Welt gewirkt hätte, warum macht er dann nicht ein Haus oder irgend etwas derart, was ja doch leichter ist. Desgleichen wären, wenn er die Welt gewirkt hätte, irgendwelche Ursachen vorausgegangen, deren Vereinigung den Zufall gewirkt hätte; denn der Zufall ist der unerwartete Erfolg von zusammenfließenden Ursachen. Da also der Welt nichts außer dem Schöpfer voranging, so ist sie nicht durch den Zufall gemacht, daher durch irgendeinen Künstler. Dieser Künstler aber war entweder ein Mensch oder ein Engel oder Gott. Früher aber ist die Welt gemacht als der Mensch, der Engel aber mit der Welt. Also hat Gott allein die Welt geschaffen.

Als Quelle dieses Beweises wird man wegen des am Anfang stehenden Motivgedankens von der Gegensätzlichkeit der Elemente zunächst die in jener Zeit gut gekannte und viel benutzte Schrift des Boëthius De consolatione philosophiae[2]) anzunehmen geneigt sein[3]). Gewiß handelt es sich bei jener Idee

[1]) bei Migne gedruckt unter den Werken Bedas t. 90, col. 1128 f., und des Honorius von Autun 172, 44 f.; vgl. C. Baeumker in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Auflage herausg. von Kaulen B. 12, 1600.

[2]) l. III. metr. 9, 10—12:

Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis,
Arida conveniant liquidis: ne purior ignis
Evolet, aut mersas deducant pondera terras.

l. III. prosa 12: Mundus hic ex tam diversis contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset qui tam diversa coniungeret.

[3]) Baeumker, Witelo S. 318.

im letzten Grunde um eine aus dem Augenschein geschöpfte und darum nicht nur bei den alten Griechen, sondern auch bei anderen Völkern des Altertums sich findende Naturauffassung[1]). Aber während Empedokles, der erste Philosoph, welcher die Vierzahl aufstellte, durch Abstraktion zu der Lehre gelangte, daß die Elemente an sich gegeneinander sich gleichgültig verhielten, finden wir bei Boëthius mit voller Klarheit das Widerstreben der einzelnen Elemente untereinander gelehrt.

Übrigens hat eine ganz ähnliche Argumentation auch Johannes von Damaskus in seinem Werke De fide orthodoxa[2]). Von Späteren wurde die von Burgundio von Pisa angefertigte lateinische Übersetzung benutzt, aber schwerlich schon von Wilhelm von Conches.

Der dem ersten analoge zweite Gottesbeweis Wilhelms schließt teleologisch aus der Ordnung in der Welt auf eine Weisheit, die nicht die Weisheit eines Menschen, auch nicht eines Engels, sondern Gottes ist.

Honorius von Autun.

Beide Argumente finden wir in einer Schrift, die man früher mit Unrecht dem Honorius von Autun zugeeignet hat[3]), über dessen Lebenszeit keine übereinstimmenden Ansichten herrschen[4]). Daneben aber finden sich in einem Werke, das ihm ist zugeschrieben worden[5]), auch zwei eigene Beweise, deren erster wenigstens insofern selbständig ist, als er zwei verschiedene Motive, nämlich den Substanzgedanken und die Idee der Zusammensetzung kombiniert.

Da die Welt aus Teilen verbunden ist, kann sie nach unserm Scholastiker nicht durch sich existieren, sondern sie muß angefangen haben, also Geschöpf sein. Geschöpf aber hat Bezug

[1]) vgl. C. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie S. 69, Anm. 3. [2]) l. 1. c. 3. *PG* 94, 795 C. [3]) vgl. S. 67 Anm. 1. [4]) Die äußersten Grenzen für seine Blüte sind 1100 und 1200. [5]) Cognitio vitae, bei Migne unter den Werken Augustins gedruckt: *PL* 40, 1011. Im Vorwort zu dieser Schrift sagt der Herausgeber: Nemo vero est qui hic Honorium Augustodunensem, si modo alia ipsius opuscula viderit, non facile agnoscat. — Vgl. jetzt über diese Schrift J. A. Endres Honorius Augustodunensis, Kempten und München 1906, S. 43—45.

auf etwas, nämlich auf den Schöpfer. Dieser allein also existiert durch sich selbst und in sich selbst. Er kann das Sein von keinem anderen haben, weil ein solches ja größer sein müßte als er.

Der zweite Beweis will ganz nach der Art Anselms aus dem verschiedenen Abgestuftsein der Gutheit das Dasein eines höchsten Gutes, das ohne weiteres dann als Quelle alles Guten gefaßt wird, folgern.

IV. Die Victoriner; bewußtes Anknüpfen an die Erfahrungstatsächlichkeit.

Hugo von St. Victor.

Eine neue Phase in der Geschichte mittelalterlicher Gottesbeweise bezeichnen die Argumente der beiden berühmtesten Vertreter aus der Schule der Victoriner Hugo und Richard[1]). Das Neue, was ihre Richtung in der Behandlung unseres Problems besonders charakterisiert, ist die entschiedene Ablehnung von rein dialektischer, abstrakt-begrifflicher Spekulation und die vollbewußte Hinwendung zu einem auf der Empirie basierenden Verfahren. Welche Schätzung ihnen deswegen von späteren Scholastikern entgegengebracht wurde, werden wir in der Folge zu zeigen haben: so häufig sind wohl kaum die Beweise eines anderen mittelalterlichen Schriftstellers wiedergegeben worden wie jene Hugos und Richards von St. Victor. Vielleicht hat nicht einmal das Bekanntwerden mit der Physik und Metaphysik des Aristoteles auf die sachliche Ausgestaltung und Weiterbildung der Gottesbeweise in so hohem Maße eingewirkt; denn die enge Verbindung des begrifflichen Denkens mit der Erfahrungswirklichkeit, wie sie das aristotelische System auszeichnet und im Verlaufe der Scholastik noch gesteigert wurde, war in gewisser Weise bereits durch Richard von St. Victor vollzogen worden, und selbst bei Thomas von Aquino wird, abgesehen von

[1]) vgl. W. Kaulich, Die Lehren des Hugo und Richard von St. Victor (Abhandlungen der k. böhm. Ges. der Wiss. V. Folge XIII. Band), der die Gottesbeweise Hugos S. 20 f. kurz berührt, aber von denen Richards keine Notiz nimmt. Ferner Baeumker, Witelo, S. 312. 321.

seinem rein aristotelischen Beweise aus der Bewegung, die Frage nicht ohne weiteres zurückzuweisen sein, ob nicht selbst dieser berühmteste Scholastiker unbeschadet seiner Abhängigkeit vom Stagiriten — dem Victoriner Anregungen verdankt. — Es begreift sich leicht, daß dieser gemäßigte Realismus Hugos und Richards außer Beziehung zu ihrer sonstigen mystischen Richtung steht, durch welche sie vor allem in der Geschichte bekannt sind [1]).

Erster Beweis: aus dem Anfang der Menschenseele.

Dies schließt jedoch keineswegs aus, daß bei Hugo von St. Victor [2]) in seinem ersten und wichtigsten Gottesbeweise eine ausgeprägte Innerlichkeit und Konzentration auf das Selbstbewußtsein sich geltend macht. Er berührt sich hier enge mit Augustin, insofern als auch ihm die Unsichtbarkeit der Seele ein Analogon für die Unsichtbarkeit Gottes bildet [3]). Wie jener betrachtet auch er die Außenwelt als Führerin zur Gottheit erst an zweiter Stelle [4]); sie soll ihm die Bestätigung der bereits innerlich geschauten Wahrheit sein [5]). Die erste Quelle der Gotteserkenntnis ist ihm ebenso wie dem platonischen Philo-

[1]) Bei Richard findet es auch W. Kaulich a. a. O. S. 29 seinen mystisch lautenden Erklärungen gegenüber »sehr merkwürdig, daß Richard in der Schrift über die Trinität nur Vernunftgründe zur Anwendung bringen will und sogar die Überzeugung ausspricht, daß sich für Alles hinreichende Vernunftgründe vorfinden müssen, welche zur Anerkennung der Wahrheit nötigen, wenn uns dieselben auch noch unbekannt sein mögen«.

[2]) Über seine Gottesbeweise handelt (außer den S. 60 A 1 Angeführten) J. Kilgenstein, Die Gotteslehre des H. v. St. V. S. 57—77.

[3]) Augustinus, Sermo 197. *PL* 38, 1022: Attendis terram fructificantem . . . et non quaeris tanti operis artificem? Sed dicis mihi: Ista video, illum non video. Ad ista videnda corporis oculos dedit, ad se videndum mentem dedit. Sicut ergo ex motibus et administratione corporis animam, quam non vides intelligis: sic ex administratione totius mundi, et ex regimine ipsarum intellige Creatorem.

[4]) An drei Orten bringt Hugo das teleologische Argument nach dem psychologischen.

[5]) vgl. De sacramentis III, 10. *PL* 176, 219: Sic respondent quae foris sunt iis quae intus videntur ad veritatem comprobandam et auctorem suum natura clamat quae se ab illo factam ostendit. — Auf die Frage nach der Echtheit einzelner dem Victoriner zugeschriebenen Schriften kann hier nicht näher eingegangen werden. Die Literatur darüber s. zuletzt bei H. Ostler, Die Psychologie des Hugo von St. Victor, S. 7 ff. in diesen Beiträgen VI, 1. Als echt zugrunde gelegt haben wir die Schriften: De sacramentis christianae fidei, Summa sententiarum und Eruditio didascalica.

sophen von Hippo die innere Erfahrung. Gleichwohl wird man zwischen beiden einen beachtenswerten Unterschied finden können. Wenn der Victoriner von der durch das Selbstbewußtsein bezeugten Existenz der Seele zu dem Gedanken ihrer beginnenden Existenz übergeht, um daraus unmittelbar auf einen anfangslosen Schöpfer zu schließen, so begegnen wir einem solchen ausschließlich auf rationalen Erwägungen über die Seele an sich selbst beruhenden Verfahren bei Augustin niemals. Entweder betrachtet dieser nämlich die Seele in ihren Beziehungen zum Universum und somit als eine, freilich die oberste Stufe an der vielsprossigen Leiter, auf welcher wir zur Gottheit emporsteigen, oder wenn er sich innerhalb der psychologischen Betrachtungsweise hält, blickt er auf die Stellung, welche die Seele den Wirklichkeitswerten wie der Wahrheit und Glückseligkeit gegenüber einnimmt [1]), oder er geht auch ins mystische Gebiet [2]) hinüber, wie denn eine wie auch immer beschaffene Verbindung unserer Seele mit Gott bei seinen Gottesbeweisen überhaupt eine gewisse Rolle spielt [3]). Nichts von alledem findet man bei Hugo; vielmehr ist seine Hinwendung zum Erfahrungsmäßigen — und zwar handelt es sich zunächst eben um die innere Erfahrung — vollkommen deutlich und zugleich eigenartig.

So will er das Nächstliegende [4]), welches ihm zugleich das geringste Maß des Wissens [5]) darstellt, zum Ausgangspunkte seines ersten Beweises machen, und er erblickt dasselbe in der Erkenntnis, daß unser vernünftiger Geist etwas sei [6]), und zwar soll diese Einsicht für den Denkgeist in dem Augenblicke gegeben sein, da er sieht, daß er von allem, was er an sich d. h. an seinem Körper sichtbares sieht, nichts sei oder sein könne.

[1]) vgl. oben S. 11 ff. [2]) vgl. oben S. 9 ff. [3]) vgl. oben S. 10.

[4]) ut id loquamur quod primum occurrit; De sacramentis III, 7. *P.L* 176, 219.

[5]) et scientibus nihil minus esse potest; a. a. O.

[6]) Non enim (sc. mens rationalis) . . . se ipsam esse aliquid ignorare potest, cum ex his omnibus quae in se (hoc est in corpore suo) visibilia videt nihil se esse vel esse posse videt. Secernit ergo et dividit se per se ab eo toto quod visibile videt in se; et invisibilem omnino se esse videt Videt ergo invisibilia esse; quae tamen visibiliter non videt, quia se invisibilem esse videt et tamen visibiliter non videt.

Daher sondert und trennt er sich von jenem Ganzen, das er sichtbar an sich sieht, ab und sieht, daß er gänzlich unsichtbar ist. So sieht er folglich auch, daß es Unsichtbares gibt; doch sieht er dieses nicht auf sichtbare Weise, wie er ja auch selbst sieht, daß er unsichtbar ist, und es doch nicht in sichtbarer Weise sieht.

Diese Selbstgewißheit, welche als eine von der Existenz [1]) eines vernünftigen Wesens untrennbare Tatsache aufgefaßt wird, führt nun zu dem Schlusse, daß der Menschengeist einen Anfang seiner Existenz gehabt habe; denn, so folgert unser Autor, würde er nicht zu existieren angefangen haben, so hätte er stets um sich wissen müssen. Da nun aber nach Hugo auch die weitere Erkenntnis zum Bewußtseinsinhalt des Denkgeistes gehört, daß er sich nicht selbst verursacht haben könne [2]), so leitet er, in gewohnten Bahnen sich bewegend, die Notwendigkeit eines zum Dasein führenden Urhebers also ab [3]):

Wenn also anfangen sollte, was nicht war, ist es von einem anderen gemacht worden, welcher war. Dieser kann deshalb von einem anderen das Sein unmöglich erhalten haben, weil, wer von einem anderen das Sein empfing, der erste Urheber der Existenz für alle nicht hätte sein können. Es konnte also nicht von einem anderen das Sein empfangen, der allen das Sein gab, von welchem man darum erklären muß, daß er immer gewesen ist und niemals angefangen hat, da ja alles, was einmal zu sein angefangen, einen Urheber gehabt hat, durch

[1]) quia se ignorare non potest . . . quia se nescire non potest cum est.

[2]) Cum ergo per se et in se coepisse et initium habuisse videat, nec hoc ignorare potest, quoniam cum non fuit, sibi ut esset initium et subsistentiam dare omnino non potuit.

[3]) Ut ergo inciperet quod non erat ab alio factum est qui erat. Quem idcirco ipsum esse ab alio non coepisse necesse est; quoniam qui ab alio esse accepit primus omnibus existendi auctor esse non potuit. Non ergo ab alio accipere esse potuit qui omnibus esse dedit, quem propterea semper fuisse et nunquam coepisse fateri oportet; quoniam omne quod aliquando esse incoepit auctorem habuit per quem coepit. Constat ergo nec dubitari ullo modo potest quod ille per quem coepit quod non semper fuit nunquam coepit, sed semper fuit. Illum autem rerum auctorem et primum principium hoc modo ratio investigat; et inventum pietas veneratur, et adorandum fides praedicat Deum.

welchen es das Sein erhielt. Es steht also fest und kann in keiner Weise bezweifelt werden, daß jener, durch welchen anfing, was nicht immer war, niemals angefangen hat, sondern immer gewesen ist. Jenen Urheber der Dinge aber und ihr erstes Prinzip erforscht auf diese Weise die Vernunft, und wenn sie ihn gefunden, verehrt ihn die Frömmigkeit, und den anbetungswürdigen bekennt der Glaube als Gott.

Beweis aus der Veränderlichkeit.

Die Hinwendung Hugos zur äußeren Erfahrungswelt zeigt sich in seinem zweiten Beweise [1]), wenngleich ihm die Bedeutung desselben gegenüber dem ersten merklich zurücktritt und er sich hier auf kurze Andeutungen beschränkt. Immerhin ist der Victoriner einer der ersten, der das Argument aus den Veränderungen in solcher Form vorgetragen und auf die spätere Zeit dadurch gewirkt hat, ohne daß er darum freilich eine eigentliche Originalität für sich in Anspruch nehmen könnte.

In Anknüpfung an den Augenschein betont er [2]), daß wir alle Tage entstehen sehen, was noch nicht war, und vergehen, was war, und erklärt dann, daß alle Dinge, welche einen Aufgang und einen Untergang hätten, ohne Urheber weder Ursprung noch Wiederherstellung haben könnten. Daß sie aber einmal im ganzen angefangen haben, ist ihm deswegen nicht zweifelhaft, weil ja auch die Teile unaufhörlich entstehen und vergehen. Alles Veränderliche muß nach ihm einmal nicht existiert haben. Zu diesem Resultate gelangt er an der Hand einer A-fortiori-Erwägung. Was keinen Bestand haben kann, nachdem es schon da ist, zeigt ihm damit an, daß es einmal nicht gewesen ist, bevor es war. Den Schluß auf den darum notwendigen Schöpfer zieht hier Hugo nicht mehr eigens, weil er diesen Beweis jenem ersten aus dem Anfang der Seele als parallel betrachtet und in

[1]) De sacramentis III, 10. *PL* 176, 219; sent. I, 3. *PL* 176, 45.

[2]) Hoc autem ratio inventum in se probat, et in his quae videt extra se; quia ortum et occasum habentia cuncta, sine auctore nec originem habere possent nec reparationem. Quae in toto aliquando coepisse idcirco dubium esse non potest; quia et in partibus suis sine cessatione quotidie et oriri videtur quod non est et praeterire quod est. Omne autem quod mutabile est, aliquando non fuisse necesse est; quia quod stare non potuit cum praesens fuit, indicat se aliquando non fuisse priusquam fuit.

der Tat die zu ergänzende Conclusio durchaus die nämliche ist wie bei jenem.

So unscheinbar dieser zweite Beweis des Victoriners auch auftritt, so enthält er doch Elemente, die unserer Beachtung wert sind, weil sie über das bisher in dieser Beziehung Geleistete in etwa hinausgehen. Lehrreich dürfte hier ein Vergleich mit dem entsprechenden Argumente des Johannes von Damaskus[1]) sein, dem Hugo jedenfalls auch die Anregung verdankt.

Es teilt jener alles Existierende in geschaffenes und ungeschaffenes ein und legt dem ersteren das Attribut der Veränderlichkeit bei, da ja dasjenige, dessen Sein mit einer Veränderung beginnt, nach ihm notwendig auch der Veränderung überhaupt unterstehen muß, mag es nun untergehen oder durch Willensakte anders und anders werden. Daraus folgt ihm ohne weiteres, daß das Ungeschaffene sich keineswegs verändern kann. Dies erschließt er eben rein begrifflich aus dem vorhandenen Gegensatz; denn er ist der Meinung, es müsse bei denjenigen Dingen, deren Sein entgegengesetzt ist, auch der Modus, in welchem sie existieren, oder ihre Eigentümlichkeiten entgegengesetzt sein. Erst jetzt weist er darauf hin, daß alle Dinge, Engel und Dämonen mit einbegriffen, tatsächlich veränderlich sind, und indem er nun gerade umgekehrt wie früher folgert: „Da also die Dinge veränderlich sind, müssen sie in der Tat geschaffen sein," gelangt er zu einem ungeschaffenen, unveränderlichen Schöpfer.

Die hier ohne besondere Motivierung vollzogene Umkehr des die Begriffe „geschaffen" und „veränderlich" verknüpfenden Urteils überrascht, weil dabei eben die Frage, in welcher das Problem eigentlich ruht, ob nämlich die Veränderlichkeit der Dinge ihren Anfang erweist, ohne Begründung gelassen wird.

[1]) de fide orthodoxa l. 1. c. 3. *PG* 94, 796 A: *Πάντα τὰ ὄντα ἢ κτιστά ἐστιν ἢ ἄκτιστα. Εἰ μὲν οὖν κτιστά, πάντως καὶ τρεπτά· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα τῇ τροπῇ ὑποκείσεται πάντως, ἢ φθειρόμενα ἢ κατὰ προαίρεσιν ἀλλοιούμενα. Εἰ δὲ ἄκτιστα, κατὰ τὸν τῆς ἀκολουθίας λόγον πάντως καὶ ἄτρεπτα. Ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἐναντίον, τούτων καὶ ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος ἐναντίος, ἤγουν αἱ ἰδιότητες. Τίς οὖν οὐ συνθήσεται, πάντα τὰ ὄντα ὅσα ὑπὸ τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν, ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγγέλους, τρέπεσθαι καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ πολυτρόπως κινεῖσθαι; . . . Τρεπτὰ τοίνυν ὄντα, πάντως καὶ κτιστά. Κτιστὰ δὲ ὄντα, πάντως ὑπό τινος ἐδημιουργήθησαν.*

Anders verfährt hier Hugo von St. Victor. Er zieht nur den eben angedeuteten Schluß aus dem veränderlichen auf das beginnende Sein und sucht denselben zugleich durch die oben erwähnte A-fortiori-Erwägung zu rechtfertigen. Diesen Gedanken aber implicite auch bei dem Damascener finden zu wollen, bietet der Text keinen Anlaß, und wird man bei ihm an einer gewissen Unklarheit wohl kaum vorbeikommen. Es liegen hier zwei verschiedene Antriebe vor, welche die Einheitlichkeit des Beweises gefährden mußten, die aber später ihre gesonderte Entwicklung gefunden haben: nach ihrer empirischen Seite bei dem Victoriner, nach ihrer formal-begrifflichen bei Hugo von Rouen.

Noch in einer anderen Beziehung ist Hugo von St. Victor über den Damascener hinausgegangen, die jedoch sachlich mit der ersten nahe zusammenhängt. Dieser spricht nur von den Einzeldingen und konnte insofern allerdings ihr Entstehen als mit ihrer Veränderlichkeit gegeben betrachten. Was aber dabei außer acht gelassen wird, ist der Unterschied zwischen der Welt der Einzeldinge als solcher und der Welt als Ganzes. Diese Lücke füllt nun unser Mystiker in seiner Weise mit der Bemerkung aus, daß alle Dinge, welche als einzelne unaufhörlich entstehen und vergehen, auch in ihrer Gesamtheit einmal zu existieren müßten angefangen haben [1]). So zeigt sich auch hier, daß der morgenländische Philosoph mit seiner begrifflich-abstrakten Spekulation dort, wo er die Verbindung mit der Erfahrung herzustellen sucht, in eine etwas schwankende Stellung gerät, während Hugo den Schwerpunkt des Problems richtig erkannt hat und sich mit einer allerdings rein populären Erwägung die Brücke aus der Empirie zur Transzendenz zu schlagen bemüht ist. Die konsequent begriffliche Durchführung des Gedankens ohne Rekurs auf die Erfahrung finden wir dagegen, wie schon angedeutet, bei Hugo von Rouen, und es möge daher gestattet sein, uns vorerst kurz mit ihm zu beschäftigen, bevor wir zu Richard von St. Victor übergehen.

[1]) vgl. S. 73 Anm. 2.

Teleologische Beweise.

Doch müssen wir zunächst noch einer Gruppe teleologischer Gottesbeweise [1]) Hugos unsere Aufmerksamkeit kurz zuwenden. Er sucht die Zweckidee auf den drei verschiedenen Gebieten der animalischen, natürlichen und örtlichen Bewegung aufzuzeigen. Die Zueinanderstimmung von Trieb und Befriedigung in der Tierwelt [2]), das Wachstum als ein Hinzukommen von Neuem [3]) und die große Harmonie in dem Durcheinander verschiedenster Bewegungen [4]) lassen ihn den Zufall als Ursache ausschalten und auf eine Vorsehung schließen, auf einen, der das Wachstum verleiht und nach bestimmtem Gesetze alles leitet. Neu ist in dieser Verwendung der Gedanke des Wachstums [5]). Doch zeigt

---

[1]) Wir heben dieselben hier gesondert heraus, wie das auch Kilgenstein a. a. O. tut. Ihre präzise Fassung sowie ihre Stellung gleich hinter dem Beweis aus dem Anfang der Menschenseele berechtigt uns dazu. In Wirklichkeit stehen diese Argumente innerhalb längerer Ausführungen (eruditio didascalica, fast das ganze VII. Buch hindurch, die teleologischen befinden sich c. 18: Ex motu rerum quadruplici Creatoris quoque aeternitatem comprobari, *PL* 176, 826), die im Sinne des augustinischen Gottsuchens gehalten sind, uns hier aber nicht weiter interessieren. Das letztere gilt auch von den an Hugo sich vielfach anlehnenden, äußerst rhetorisch gearteten Darbietungen des Adamus Scotus, De triplici genere contemplationis pars 1. §§ 1—etwa 22. *PL* 198, 797—808.

[2]) a. a. O. c. 18. *PL* 176, 826: In naturali namque motu sunt sensus et appetitus. Omnis autem naturalis appetitus in rebus explementum invenit, neque aliquis est ordinatus affectus, quem suus effectus consequi non possit.

[3]) a. a. O.: Idem motus naturalis probat. Sicut enim impossibile est, ut per se aliquid de nihilo fiat, sic omnino impossibile est ut per se aliquid augmentum accipiat: hoc est quod sibi ipsi dare non potest initium, sibi ipsi dare non potest incrementum. Quicquid enim crescenti in augmentum venerit, praeter id esse comprobatur, quod per se prius solum sine incremento fuit. Si ergo nil crescere potest nisi addatur ei quod prius non habuerit, Pater (muß heißen patet) quod nulla res crescens per se incrementum sumit. Qui ergo crescentibus dat incrementum, ipse non existentibus dedit initium.

[4]) Idem motus localis probat. Quasdam namque creaturas perpetuo motu agitari cernimus, quasdam vero secundum tempus moveri videmus; et alias sic atque alias sic. Et licet ita dissimiliter res moveantur, nusquam tamen ordo rerum confunditur. Unde non est dubium quin intus sit dispositio praesidentis, qui certa lege cuncta moderatur.

[5]) Man müßte denn an den Beweis des Damasceners aus der Veränderung denken, de fide orthodoxa l. 1. c. 3. *PG* 94, 796 B, wo Johannes unter den vier Arten der Veränderung (im aristotelischen Sinne) auch die

der Autor eine zu äußerliche, zu wenig naturwissenschaftliche Auffassung dieses Vorgangs.

Hugo von Rouen.

Abt Hugo aus dem Kloster St. Reading in England, der im Jahre 1130 als dritter seines Namens auf den erzbischöflichen Stuhl von Rouen erhoben ward und denselben bis 1164 innehatte, kommt in seinem Traktat zum biblischen Sechstagewerk [1]) zwar nur gelegentlich auf unsere Frage zu sprechen. Auch leitet ihn dabei nicht die Absicht, einen Gottesbeweis zu bieten, vielmehr will er nur, wie dies seit den ersten Zeiten des Mittelalters bei der Exegese des ersten Kapitels der Genesis üblich [2]) geworden war, die Annahme von drei gleich ewigen Prinzipien, nämlich Gott, Materie und Formen, zurückweisen [3]). Doch indem er so den theistischen Schöpfungsbegriff gegen die Angriffe derer, welche die Macht Gottes nach ihrem eigenen Unvermögen abschätzen, sicherzustellen sucht, gelangt er zu einigen kurzen Erwägungen, die in die Geschichte der Gottesbeweise einzubeziehen ihre Knappheit nicht verbietet, wohl aber ihre Eigenart dem Victoriner und Damascener gegenüber erheischt.

Es ist ein kühner, weittragender Gedanke, den er an die Spitze seiner Argumentation [4]) stellt, nämlich daß alles Veränder-

Zunahme oder das Wachstum aufzählt: *τὰ δὲ λοιπά, κατά τε γένεσιν καὶ φθοράν, αὔξησίν τε καὶ μείωσιν, καὶ τὴν κατὰ ποιότητα μεταβολήν, καὶ τὴν τοπικὴν κίνησιν;*

[1]) *P L* 192, 1249 ff. [2]) vgl. z. B. Rhabanus Maurus *P L* 107, 443.

[3]) Fuerunt homines suis opinionibus sua sensa probantes, tria esse coaeterna dicentes, Deum scilicet, atque materiam, et formas omnes, Deum non creatorem sed opificem aestimantes, qui materiam et formas minime creasset, sed coniungere nosset, sed simul aptare potuisset. Dicebant aliquid posse fieri de aliquo, non aliquid de nihilo . . . Sed res ipsae mutabiles, si eas agnoscendo consideres, eorum manifeste destruunt errores.

[4]) Omne namque mutabile necesse est de nihilo factum esse. Probat hoc mutabilitas quam divina nescit aeternitas. Quod enim vere aeternum est, nec natura, nec actu mutabile est. Semper enim id ipsum est, non aliquando, non alicubi aliter est. Mutabile vero non semper est: unde quantumcunque protrahas, de nihilo processisse necesse est. Si enim de nihilo minime provenisset, hoc est absque initio permansisset, aeternum utique foret et immutabile permaneret. Quicquid ergo mutatur, de nihilo fuisse

liche aus nichts gemacht sein müsse. Er geht nun rein begriffsmäßig vor und glaubt, aus der Bestimmung des Ewigen als eines Unveränderlichen wegen des dabei erforderlichen kontradiktorischen Gegensatzes die des Veränderlichen als eines in der Zeit Entstandenen ableiten zu können. Er ist also von der Überzeugung getragen, daß die Verknüpfung der Merkmale veränderlich und zeitlich logisch ebenso notwendig sei, wie die Verbindung der Begriffe ewig und unveränderlich. Das Ewige aber kann nach ihm deswegen weder seiner Natur nach noch in Wirklichkeit veränderlich sein, weil es immer das nämliche ist und sich nicht irgendwann oder irgendwo anders verhält. Dementsprechend gilt ihm vom Veränderlichen, daß es nicht immer ist und daher, wie weit man die Linie in die Vergangenheit auch ziehen mag, aus nichts hervorgegangen sein muß; denn wenn dies nicht der Fall wäre, d. h. wenn es ohne Anfang bestanden hätte, so wäre es ja ewig und würde unveränderlich fortbestehen. Da er es nun aber für unmöglich hält, daß eine veränderliche Sache sich selbst machen oder durch sich subsistieren könne, so zieht er in logisch richtiger Weise den Schluß: Also muß dieselbe einen Schöpfer haben, der sie macht und, nachdem er sie gemacht, erhält, so daß sie bleibt und nicht, aus nichts gemacht, in nichts zurückkehrt.

Richard von St. Victor.

Auf breiter philosophischer Grundlage aufgebaut sind die Gottesbeweise des Richard von St. Victor[1]). Sie gehören mit zu dem Spekulativsten, was die Scholastik in der Zeit von Anselm bis Thomas von Aquino geschaffen hat, wie denn auch

probetur; sed res mutabilis se ipsam facere vel per se subsistere minime potuit. Factorem ergo necesse est habeat, per quem fiat, per quem facta servetur ut maneat, ne de nihilo facta in nihilum redeat.

[1]) Dieselben finden sich De Trinitate *P L* 196, 894 ff.; doch ist daselbst nicht in der gebräuchlichen Weise angedeutet, daß Gottesbeweise beabsichtigt sind. Hierin liegt wohl der Grund, weshalb W. Kaulich (s. oben S. 69 Anm. 1) dieselben ignoriert, und sie überhaupt in der literarischen Behandlung merklich zurücktreten. Baeumker, Witelo 312 hebt zuerst hervor, welche Wendung Richard von St. Victor für die Geschichte des Gottesbeweises bedeutet. Über den Charakter des 3. Argumentes s. weiter unten.

der Autor sich seiner Selbständigkeit und Eigenartigkeit gar wohl bewußt ist [1]).

Zwar bildet auch bei ihm den Anfang des ersten Beweises eine begriffliche Unterscheidung; doch liegt ihm nichts ferner, als aus bloßen abstrakten Begriffen das Dasein Gottes deduzieren zu wollen, vielmehr hat ihm die eingangs gebrachte Einteilung nur den Zweck, unter einem bestimmten Gesichtspunkt das Gesamtgebiet des Möglichen und Denkbaren zu umfassen und zu gliedern. Darum begibt er sich auch alsbald auf empirischen Boden und sucht erst am Schlusse in methodisch wohl überlegter Weise aus diesem nach seiner Ansicht dem Zweifel nicht zugänglichen Erfahrungsgebiet [2]) in das über der Erfahrung liegende, übersinnliche hinüberzukommen. Damit hängt zusammen, daß der erste und wichtigste Begriff des am Beginn entworfenen logischen Schemas aus der Empirie geschöpft wird: es ist der uns schon bekannte des anfangenden Seins, dem er als kontradiktorisches Gegenteil das ewige Sein entgegenstellt. Diesen beiden Arten des wirklichen setzt er aber noch das mögliche Sein zur Seite und gelangt so zu einer Dreiteilung [3]), die freilich eines einheitlichen Divisionsgrundes entbehrt. Mit dieser Unterscheidung in mögliches, ewiges und zeitlich beginnendes Sein glaubt unser Mystiker in klarer und durchsichtiger Weise

Beweis aus dem beginnenden Sein.

[1]) Haec omnia (sc. quod non sit Deus nisi unus, quod sit aeternus, increatus, immensus, quod sit omnipotens etc.) frequenter audio vel lego, sed unde haec omnia probentur me legisse non recolo: abundant in his omnibus auctoritates, sed non aeque et argumentationes; in his omnibus experimenta desunt, argumenta rarescunt: puto itaque me non nihil fecisse, sicut superius iam dixi, si in huiusmodi studio studiosas mentes potero vel ad modicum adiuvare, etsi non detur satisfacere. De Trinitate l. 1. c. 5. *PL* 196, 893; vgl. dazu c. 4 die Überschrift (a. a. O. 892): Modus agendi in hoc opere, non tam auctoritates inducere, quam ratiocinationi insistere.

[2]) Omnia quae coeperunt esse ex tempore pro beneplacito Conditoris, possibile est esse, possibile est non esse: unde et eo ipso eorum esse non tam ratiocinando colligitur, quam experiendo probatur; De Trinitate l. 1. c. 4. *PL* 196, 892. Ab illo itaque rerum genere incipere debemus, de quibus nullo modo dubitare possumus, et per illa quae per experientiam novimus, ratiocinando colligere quid de his quae supra experientiam sunt, oportet sentire etc. a. a. O. col. 894.

[3]) Omne quod est vel esse potest, aut ab aeterno habet esse, aut esse coepit ex tempore; a. a. O. cap. 6. col. 893.

einen festen, gleichsam unbeweglichen Grund [1]) gelegt zu haben, auf dem die Schlußfolgerung in einer Weise ihren Anfang nimmt, daß niemand zweifeln könne oder zu schweigen wage. Der eben genannten Dreiteilung stellt nun Richard eine zweite rücksichtlich des Umfanges der einzelnen Glieder mit der ersten sich völlig deckende, aber auf einem anderen mehr der Vereinheitlichung zustrebenden fundamentum divisionis aufgebaute gegenüber, indem er erklärt [2]): Alles, was ist, kann entweder sein oder hat das Sein von sich selbst oder von einem anderen. Hier ist als erstes Glied das mögliche Sein beibehalten, und mit einer Wendung zum Abstrakt-logischen werden die beiden anderen Glieder ewiges und zeitliches Sein durch Sein-von-sich und Sein-von-einem-anderen ersetzt. Gewiß fehlt auch dieser Einteilung ein logisch genügender Divisionsgrund; aber gegenüber der früheren scheint dieselbe sich insofern einem solchen zu nähern, als der Gesichtspunkt des Selbständigen und des Abhängigen mit dem Begriffe des Möglichen eine größere Verwandtschaft hat denn der dem Begriffspaar Zeit-Ewigkeit zugrunde liegende. Um nun aber diese beiden Einteilungen auf eine einzige zurückzuführen, kombiniert er beide Gesichtspunkte und gelangt so zunächst zu vier Divisionsgliedern. Es kommt nämlich jedem Existierenden das Sein zu

entweder 1. von Ewigkeit und von sich selbst,
oder 2. weder von Ewigkeit noch von sich selbst,
oder 3. zwar von Ewigkeit, aber nicht von sich selbst,
oder 4. zwar nicht von Ewigkeit, aber von sich selbst.

Ist damit zweifelsohne das Gesamtgebiet des Möglichen als erschöpft anzusehen, so zeigt nun der Autor, daß in Wirklichkeit nur die drei ersten Glieder existieren können [3]), indem er nach-

[1]) Ut igitur plane et perspicue veritatis solido, et veluti immobili fundamento insistat, unde ratiocinationis nostrae ordo initium sumat, unde nemo dubitare valeat, vel resilere praesumat, sic possumus dicere; a. a. O.

[2]) Omne quod est, aut esse potest, aut habet esse a semet ipso, aut habet esse ab alio quam a semet ipso; a. a. O.

[3]) Universaliter itaque omne esse triplici distinguitur ratione. Erit enim esse cuilibet existenti aut ab aeterno et a semet ipso, aut econtrario nec ab aeterno nec a sem etipso, aut mediate inter haec duo ab aeterno quidem, nec tamen a semet ipso. Nam illud quartum, quod huic tertio membro

weist, daß nichts von sich selbst sein kann, was nicht von Ewigkeit her ist. Was nämlich in der Zeit zu sein begonnen hat, für das gab es eine Zeit, da es nichts war. Doch solange es nichts war, hatte es überhaupt nichts und konnte überhaupt nichts. Weder sich also noch dem anderen hat es gegeben, daß es war oder etwas konnte. Sonst hätte es gegeben, was es nicht hatte, und getan, was es nicht konnte.

Nachdem er so die Unvereinbarkeit von zeitlichem Entstandensein und Aseität, gestützt auf das Gesetz des zureichenden Grundes [1]) oder, wenn man lieber will, auf den gesunden Menschenverstand [2]), begründet hat, ist es ihm ermöglicht, der Welt der alltäglichen Erfahrung das Von-sich-selbst-sein abzusprechen. In den mannigfachsten Formen lehrt ihn ja ein vielfacher Augenschein mit Gewißheit, daß die einen Dinge verschwinden, andere an ihre Stelle treten, und die früher nicht waren, in die Wirklichkeit übergehen. Das ist eine Beobachtung, die wir bei den Menschen ebenso wie bei den Tieren und desgleichen bei Bäumen und Pflanzen ununterbrochen machen, und dasselbe, was in der Tätigkeit der Natur, sehen wir an den Werken von Menschenhand. Sind jedoch alle diese Dinge nicht von Ewigkeit her, so folgt für ihn nach dem vorher Gesagten, daß sie auch nicht von sich selbst sind.

Von diesem Sein nun, das weder von Ewigkeit noch von sich selbst ist, schließt er in der bekannten üblichen Weise [3]) auf jenes, das von Ewigkeit und zugleich von sich selbst existiert. Wenn nämlich [4]) nichts von sich selbst gewesen wäre, argumen-

videtur e contrario respondere, nullo modo ipsa natura patitur esse. Nihil enim omnino potest esse a semet ipso, quod non sit ab aeterno. Quicquid enim ex tempore esse coepit, fuit quando nihil fuit; sed quamdiu nihil fuit, omnino nihil habuit, et omnino nihil potuit. Nec sibi ergo, nec alteri dedit, ut esset, vel aliquid posset; alioqui dedit quod non habuit, et fecit quod non potuit. Hinc ergo collige, quam sit impossibile ut aliquid omnino sit a semet ipso, quod non sit ab aeterno. Ecce ergo quod superius iam diximus manifesta ratione colligimus, quia omne esse triplici distinguitur ratione.

[1]) s. vorige Anm.: alioqui dedit etc.

[2]) . . . sanae mentis hominem nullatenus potest latere.

[3]) vgl. oben etwa S. 43 f.

[4]) nam, si nihil a semet ipso fuisset, non esset omnino, unde ea existere potuissent, quae suum esse a semet ipsis non habent nec habere valent.

tiert er, so gäbe es überhaupt nichts, woher jene Dinge, die ihr Sein von sich selbst nicht haben und auch nicht zu haben vermögen, hätten existieren können. Darum gibt es ein Sein von sich selbst, das somit zugleich ewig ist. Sonst hätte es eine Zeit gegeben, in welcher nichts gewesen wäre, und dann hätte von den später existierenden Dingen in Wirklichkeit nichts existieren können, weil jemand, der sich oder anderen den Anfang der Existenz gab oder hätte geben können, damals überhaupt nicht dagewesen wäre. Diese Annahme wird aber nach Richard in evidenter Weise durch die Erfahrung widerlegt, und so gelangen wir durch Vernunftschluß von dem, was wir sehen, zu dem, was wir nicht sehen, von dem Vorübergehenden zum Ewigen, vom Weltlichen zum Überweltlichen, vom Menschlichen zum Göttlichen.

Mit der wünschenswertesten Klarheit und Präzision ist hier die Methode rationaler Gottesbeweise dargelegt. Mit auffallenden Wiederholungen[1]) wird betont, daß der Ausgangspunkt die aus den Weltdingen geschöpfte Erfahrung sei, daß erst die denkende Überwältigung[2]) des Erfahrungsmateriales uns dazu zwinge, auf das Dasein eines überweltlichen, ewigen Wesens zu schließen. Dieses Auftreten einer vollständig klaren Überzeugung, daß die Gottesbeweise nur a posteriori geführt werden können, daß aus bloßen abstrakten Begriffen als solchen sich das Dasein Gottes nicht erschließen läßt, bezeichnet einen wichtigen, vielleicht den wichtigsten Wendepunkt in der Geschichte mittelalterlicher Gottesbeweise. Hier tritt der ganze Gegensatz — wenigstens grundsätzlich — in seiner vollen Schärfe uns entgegen zwischen Anselm und Richard von St. Victor, ja in umfassenderer Betrachtung, nur mit gewissen Einschränkungen, kann

[1]) De Trinitate l. 1. c. 4: . . . non tam ratiocinando colligitur, quam experiendo probatur. c. 5: in his omnibus experimenta desunt. c. 7: per illa quae per experientiam novimus, ratiocinando colligere (scil. debemus) quid de his quae supra experientiam sunt, oportet sentire . . . quotidiano et multiplici certificamur experimento . . . quotidianis probamus experimentis . . . quotidiana experimenta latere non sinunt. c. 8: rerum existentium experientia convincit. c. 10: omnis ratiocinationis nostrae processus initium sumit ex his quae per experientiam novimus. c. 11: convincit itaque rerum expertarum evidentia. [2]) vgl. vorige Anm.

man auch sagen, worauf wir schon oben[1]) hindeuteten, zwischen Augustinus und Thomas.

Die auf die Empirie zurückgehende Methode Richards zeigt sich auch in seinem zweiten und dritten Beweise, jedoch nur insofern als sich beide wesentlich auf den ersten stützen, so zwar, daß sie die Gültigkeit desselben zu ihrer Voraussetzung haben. Darin ist einerseits der Grund zu suchen, wenn sie nicht eigentlich als Argumente für Gottes Dasein scheinen gelten zu wollen, zugleich aber beruht darauf andererseits ihre Eigenart und ihr fortschrittlicher Wert.

Beweis aus der Gradverschiedenheit der Dinge.

Nachdem unser Philosoph im Anschluß an den ersten Beweis noch über jenen Modus des Seins, der von Ewigkeit, aber nicht von sich selbst ist[2]), gehandelt und nachdem er sich ferner über den Gegenstand seiner vorliegenden Schrift dahin ausgesprochen hat, daß dieselbe sich prinzipiell nur mit den beiden ersten Modi des Seins beschäftigen und das zeitliche Sein bloß gelegentlich heranziehen wolle[3]), trägt er sein zweites Argument mit dem Grundgedanken des Guten vor, ohne daß allerdings die diesem Kapitel gegebene Überschrift[4]) aus dem eben berührten Grunde ein solches vermuten läßt. Wiederum will er von etwas ausgehen, das nach seiner Meinung vollkommen gewiß ist und nicht bezweifelt werden kann, diesmal nämlich von der Erwägung[5]), daß es unter der so großen Menge von Dingen und der so vielfachen Verschiedenheit von Graden irgendein Höchstes geben müsse. Unter diesem Allerhöchsten[6]) versteht er, der Sache, wenn auch nicht dem Wortlaut nach mit Anselm[7]) übereinstimmend, etwas, worüber hinaus es nichts Größeres, nichts Besseres gibt. Nun unterliegt es ihm keinem Zweifel, daß die vernünftige Natur besser ist als die unvernünftige[8]), und daraus schließt er,

[1]) S. 69. [2]) a. a. O. c. 9. [3]) a. a. O. c. 10.

[4]) c. 11: De substantia summa, quod sit a semet ipsa, et eo ipso ab aeterno, et sine omni initio.

[5]) c. 11: Illud autem certissimum est, et unde, ut credo, nemo dubitare potest, quia in tanta multitudine rerum existentium et tam multiplici differentia graduum esse oporteat aliquid summum.

[6]) Summum vero omnium dicimus, quo nihil est maius, nihil melius.

[7]) vgl. oben S. 35, Anm. 2.

[8]) Absque dubio autem melior est natura rationalis quam natura irrationalis. Oportet itaque ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa,

daß irgendeine vernünftige Substanz die allerhöchste sei, die ihm in dieser Gesamtheit der Dinge naturgemäß die höchste Stelle einnimmt. Sie kann aber nicht eben das, was sie ist, von einem ihr Untergeordneten erhalten. Also kommt er zu einer Substanz, welche beides hat, sowohl das Innehaben der höchsten Stelle als auch das Sein von sich selbst. Dies soll nach ihm wieder daraus folgen[1]), daß es, wie er im ersten Beweise zeigte, kein Ewiges und dann ja auch keinen Ursprung und keine Abfolge der Dinge gäbe, wenn nichts von sich selbst wäre. Nun lehrt aber die Erfahrungstatsächlichkeit in evidenter Weise das Gegenteil, und darum ist sie auch hier wieder im Sinne Richards Führerin zur Gottheit.

Es verdient dieses Argument philosophiegeschichtlich, wie uns scheinen will, aus dem Grunde eine besondere Beachtung, weil hier mit der in der ersten Periode der Scholastik bis zum Überfluß verwendeten Idee des Guten[2]) ein im Prinzipe doch wesentlich neuer Beweis versucht ist. Diese Behauptung könnte freilich befremden. Verläuft doch derselbe zunächst ganz in den nämlichen Bahnen, welche die Scholastiker schon vor ihm eingeschlagen hatten, und zwar bis eben dahin, wo diese schlossen. Aber gerade die Tatsache, daß Richard dort, wo sie fertig waren, denselben noch nicht für erledigt ansieht, ist historisch das Bedeutsame. Wenn unser Philosoph hier unter allen Umständen wieder an die Erfahrung anzuknüpfen sucht und zu diesem Zwecke auf die Erwägung des ersten Argumentes zurückgreift — ob dabei die Gedankenführung logisch einheitlich geblieben, ist eine andere Frage, — so erblicken wir wiederum hierin ein Zeichen, daß dem Victoriner der Gegensatz zwischen abstrakt begrifflicher

quam autem constat in hac rerum universitate summum locum tenere. Non potest autem hoc ipsum quod est a suo inferiori accipere; oportet ergo ut aliqua sit substantia quae utrumque habeat, et summum videlicet locum tenere, et semet ipsa esse.

[1]) Nam, sicut superius iam diximus atque probavimus, si nihil esset a semet ipso, nihil esset ab aeterno, et tunc quidem nulla rerum origo, nulla esset rerum successio.

[2]) Es ist die Idee, welche den meisten Gottesbeweisen in der ersten Hälfte der Scholastik zugrunde liegt und die eigenartige Problemstellung bedingt; vgl. oben S. 48.

und empirisch basierter Deduktion und das darin liegende Problem zum vollen Bewußtsein gekommen ist.

Um so mehr müßte es wundernehmen, wenn Richard in einem neuen Argumente in die abstrakt formale Denkweise zurückgesunken wäre. Und doch scheint es sich um ein solches zu handeln. Jedenfalls geht dasselbe in der Anlage mit dem zweiten durchaus parallel, kündigt sich als ferneren Beweisgrund für das über die höchste Substanz Gesagte an[1]) und trägt eine Überschrift, die sich mit der des zweiten berührt[2]). Wenn daher dieses als Beweis für Gottes Dasein gelten soll, werden wir die Annahme kaum ablehnen können, daß hier ebenfalls ein solcher beabsichtigt ist. Eine befriedigende Erklärung für einen derartigen Rückfall in die alte Methode zu geben, hält allerdings schwer. Sollte etwa der Ausgang von einer sehr gewissen Erfahrungstatsache und später die starke Betonung des Kausalgesetzes unsern Scholastiker über den wahren Charakter des Beweises hinweggetäuscht haben? Doch legen wir zunächst den ungekürzten Text selber vor.

Beweis aus der Idee der Possibilität.

Aber was über die höchste Substanz gesagt ist, kann noch durch einen weiteren Grund bewiesen werden[3]). Das aber ist sehr gewiß, daß im ganzen Universum nichts sein kann, wenn es nicht die Möglichkeit des Seins entweder von sich selbst gehabt oder von anders woher empfangen hätte. Was nämlich nicht sein kann, ist überhaupt nicht. Damit also etwas existiert, muß es von der Seinspotenz das Sein-können empfangen. Von der Seinspotenz[4]) empfängt daher jedes, das in der Gesamtheit

[1]) c. 12: Sed illud quod de summa substantia dictum est, adhuc ampliori ratione probari potest.

[2]) c. 12: Item quod una sola substantia sit a semet ipsa, a qua et cetera omnia, et quod non nisi a semet ipsa habet totum quod habet.

[3]) Illud autem certissimum est quod in tota rerum universitate nihil esse potest, nisi possibilitatem essendi vel de se ipso habuerit, vel aliunde acceperit. Quod enim esse non potest, omnino non est; ut igitur aliquid existat, oportet ut ab essendi potentia posse esse accipiat.

[4]) Ex essendi itaque potentia esse accipit omne, quod in rerum universitate subsistit. Sed si ex ipsa sunt omnia, nec ipsa quidem est nisi a semet ipsa, nec aliquid habet nisi a semet ipsa. Si ex ipsa sunt omnia, ergo omnis essentia, omnis potentia, omnis sapientia. Si omne esse ab illa est, ipsa summa essentia est.

der Dinge existiert, das Sein. Doch wenn aus jener alles ist, so ist sie selbst nur von sich selbst und hat alles nur von sich selbst. Wenn aus ihr alles ist, dann also jede Wesenheit, jede Potenz und jede Weisheit. Wenn alles Sein von ihr ist, so ist sie selbst die höchste Wesenheit. Wenn von ihr alles Können, so ist sie höchst mächtig. Wenn alles Weisesein, so ist sie höchst weise. Es ist nämlich unmöglich, daß etwas Größeres gibt, als es hat. Die Weisheit kann zwar von dem Besitzenden ganz auf einmal gegeben und von dem Gebenden ganz behalten werden; aber eine größere Weisheit, als man hat, vermag man in keinem Falle mitzuteilen. Ein höchst Weiser muß es daher sein, von welchem jede Weisheit den Ursprung nimmt. Doch wo eine vernünftige Substanz nicht ist, kann Weisheit überhaupt nicht vorhanden sein. Allein einer vernünftigen Substanz nämlich kann Weisheit innewohnen. Es gibt daher eine vernünftige und allerhöchste Substanz, welcher die höchste Weisheit innewohnt. Es gibt, sage ich, eine allerhöchste, von welcher jede Weisheit ist, von der also sowohl die vernünftige als auch die unvernünftige Natur ist[1]). Nichts anderes ist also die Seinspotenz als die höchste Substanz. Wie daher nur sie von sich selbst Seinspotenz ist, so kann nur sie höchste Substanz sein, die nicht etwas anderes ist als die Seinspotenz selbst. Es steht daher fest, daß von der höchsten Substanz jedes ist, was ist; doch wenn von ihr alle Dinge sind, so gibt es außer ihr allein keine von sich selbst, und wenn von ihr alles Sein, alles Können, alles Haben ist, so hat sie ohne Zweifel von sich selbst das Ganze, was sie hat. Mit Recht also wird diese Substanz ursprünglich genannt, durch welche jedes, das ist, Anfang und Ursprung erlangt.

In diesem Beweise stellt Richard die beiden Fälle[2]) auf, daß alles die Möglichkeit des Seins entweder von sich selbst oder anders woher empfangen haben müßte. Trotzdem geht er auf den ersten Fall mit keinem Worte ein. Im ersten Argu-

[1]) Die Interpunktation bei Migne *PL* 196,896: Est, inquam, omnium summa, a qua est omnis essentia. Omnis itaque tam rationalis quam irrationalis natura, non itaque aliud est essendi potentia quam summa substantia ist — wie so oft — unglaublich verkehrt. Wenn hier nichts ausgefallen ist, muß unsere Änderung richtig sein. [2]) vgl. S. 85; Anm. 3.

mente hatte er allen neu entstehenden Dingen die Aseität abgesprochen[1]). Er scheint dasselbe also hier vorauszusetzen und würde insofern seiner Richtung treu geblieben sein.

V. Die Gottesbeweise des ausgehenden 12. und des beginnenden 13. Jahrhunderts; Sammlung von Früherem und erstes Eindringen von Gedanken aristotelischer Physik und Metaphysik.

Wilhelm von Auxerre.

Als der erste Scholastiker des 13. Jahrhunderts, welcher mit seinen Gottesbeweisen zwar an das Überkommene anknüpft, aber zugleich durch neue — wenn auch nicht durchweg selbständige — Gesichtspunkte auf die Folgezeit eingewirkt hat, darf nach dem heutigen Stande der Wissenschaft wohl Wilhelm von Auxerre, der Archidiakon von Beauvais, bezeichnet werden, welcher unter dem Titel einer Auslegung zu den vier Büchern der Sentenzen[2]) im Grunde die erste Summe[3]) des Mittelalters geschrieben hat. Jedenfalls haben die im Eingangskapitel des ersten Buches vorgetragenen Gottesbeweise mit denen des Lombarden nicht die geringste Ähnlichkeit, den sie übrigens auch mit keinem Worte erwähnen. Wir erblicken in diesem Tatbestande ein Zeichen dafür, daß der in aristotelischer Logik und Ethik[4]) geschulte Verfasser jene aphoristischen Erwägungen des Sentenzenmeisters für unzureichend hielt und darum mit voller Absicht an ihre Stelle neue abgerundete Argumente zu setzen suchte. Zugleich dürfte aber in seinem die Physik und Metaphysik grundsätzlich[5]) ausschließenden Studium des Stagiriten die Erklärung für sein von erkenntnistheoretischen Bedenken freies,

[1]) vgl. S. 80 f.

[2]) Guillelmi Antissiodorensis in quatuor Sententiarum libros explanatio. Wir benutzen die Pariser Ausgabe von Franciscus Regnault. Die Gottesbeweise stehen l. 1. c. 1.

[3]) auf fol. I. auch mit Summa pernecessaria überschrieben.

[4]) s. Ueberweg-Heinze, 9. Aufl. II, 282.

[5]) entsprechend dem damaligen kirchlichen Verbot, s. Ueberweg-Heinze a. a. O.

nur grammatisch-logisch gerichtetes Schlußverfahren zu suchen sein. Angeregt erscheint er außerdem durch Alanus von Lille [1]), zu dessen berühmtem Anticlaudian er schon lange vor 1231 einen Kommentar schrieb [2]). Namentlich läßt sich eine solche Abhängigkeit in seinem ersten Beweise nicht verkennen, den er auf das Verhältnis der Ursache zum Verursachten [3]) gründet.

Beweis aus der Ursache.

Unser Scholastiker sieht es als eine durch den Augenschein [4]) bezeugte Tatsache an, daß gewisse unter den Dingen Ursachen und gewisse verursacht sind, und knüpft daran die weitere Deduktion [5]): Jedes Verursachte bedarf als Verursachtes eines anderen, um zu sein. Ebenso bedarf dieses andere eines anderen, und hieraus ergeben sich für das in dieser Linie fortschreitende Denken drei Möglichkeiten: Entweder muß man in dieser Weise eine unendliche Reihe annehmen, oder die Abhängigkeit der verursachten von den verursachenden Dingen als eine kreisförmig geschlossene betrachten, oder zu etwas kommen, das unverursacht ist. Die Annahme eines Kreises [6]) in der Ursachenreihe weist Wilhelm mit dem Gedanken zurück, den Alanus [7]) gegen die Selbstverursachung geltend gemacht hatte, nämlich daß sonst etwas in derselben Richtung früher oder später sein müßte als es selbst. Was die unendliche Zahl von Ursachen [8]) angeht, so bestreitet er nicht sie selbst, sondern

---

[1]) vgl. oben S. 61 ff.

[2]) s. Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 221.

[3]) per habitudinem causae ad causatum.

[4]) viderunt (sc. philosophi) enim, quod rerum quaedam causae sunt, quaedam causata.

[5]) omne autem causatum inquantum causatum indiget alio ut sit. Item illud aliud alio indiget; et sic erit in infinitum procedere, aut erit ibi circulus, vel pervenietur ad aliquid quod non erit causatum.

[6]) Circulus autem non potest aliquo modo esse in rebus causatis singularibus, quoniam oportet aliquid esse prius et posterius aliquo secundum ordinem eundem, quod non est intelligibile.

[7]) s. oben S. 62 f.

[8]) Si dicatur quod erit processus in infinitum, nec potest perveniri ad aliquid quod non sit causatum, improbabimus hoc modo: quia universitas causatorum tota causata est, sive sit finita sive infinita; ergo indiget aliquo extra se ut sit. Illud aut est causatum aut non. Si est causatum: ergo est de universitate causatorum; non ergo est extra universitatem cau-

nur die aus ihrer Voraussetzung gezogene Folgerung, daß man dann nicht zu einem Unverursachten kommen könne. Freilich begnügt er sich dabei mit der tatsächlich einen Zirkelschluß involvierenden Behauptung, daß die Gesamtheit der verursachten Dinge als ganze verursacht sei; denn dieser Satz wird nicht etwa im folgenden begründet, sondern sogleich aus ihm eine weitere Konsequenz gezogen, welche die Notwendigkeit einer unverursachten obersten Ursache auch bei Annahme einer unendlichen Kausalitätsreihe zu zeigen sucht. Wenn die Gesamtheit der Ursachen — das ist der Gedankengang unsers Scholastikers — als ganze verursacht ist, so bedarf sie zum Sein irgend eines außerhalb ihrer Stehenden. Dies ist entweder verursacht oder nicht. Wenn es verursacht ist, gehört es zur Gesamtheit des Verursachten und steht also nicht außerhalb der Gesamtheit des Verursachten. Danach ist jenes unverursacht, woher die Gesamtheit des Verursachten das Sein hat. Es ist also die zum Sein genügende Ursache des Verursachten, und so ist es das erste Prinzip aller Dinge. Daraus folgt, daß es das erste Prinzip aller Dinge oder Gott ist. Die vorstehende Erledigung des Argumentes könnte einigermaßen überraschen; denn die Aufstellung der drei denkbaren Fälle legte die Vermutung nahe, daß der Autor aus der Negation der beiden ersten die Bejahung des letzten folgern würde, während er tatsächlich zu dieser auch bei Annahme einer unendlichen Ursachenreihe zu gelangen trachtet. So leicht aber auch dieser Versuch historisch begreiflich und so bedeutsam er in philosophischer Hinsicht erscheint, so ist er doch für Wilhelm der Anlaß zu dem angedeuteten Zirkel gewesen; denn daß eine unendliche Reihe von Ursachen und Verursachtem auch als ganze verursacht sein muß, war eben zu beweisen. Die Überwindung dieses fehlerhaften Schlusses hat sich in der Folge durch die Ablehnung einer unendlichen Reihe unter dem Einfluß des Aristoteles vollzogen. Bei Wilhelm aber treffen wir denselben auch in den beiden folgenden Beweisen an.

satorum. Relinquitur ergo, quod non sit causatum illud unde universitas causatorum habet esse. Est ergo causa causatorum sufficiens ad esse; et ita primum principium omnium rerum est. Ex quo sequitur primum principium omnium rerum sive deum esse.

Der zweite, welchen der Autor mit Unrecht dem Johannes von Damaskus[1]) zuschreibt, will ja nichts weiter als eine Erneuerung des ersten in anderen Termini[2]) sein und wird daher schon nach wenigen Sätzen unter Hinweis auf den ersten[3]) abgebrochen. Diese kurzen Bemerkungen, die sich auch im Wortlaut vom Eingang des ersten nur wenig unterscheiden, beschränken sich auf folgendes[4]): Alles, was ist, ist entweder verursachbar oder unverursachbar; wenn verursachbar, so ist es von einem anderen, das entweder verursachbar oder unverursachbar ist.

Beweis aus dem Begriffe des Fließens.

Mit einem wirklich neuen Terminus, nämlich mit dem seit dem Neuplatonismus gern gebrauchten Begriff des Fließens, tritt das dritte[5]) Argument[6]) auf. Doch lehnt es sich im übrigen so enge an das erste an, daß wir hier sachlich nichts hinzuzufügen haben.

Ein mit dem ontologischen verwandter Beweis.

Das originellste Argument bietet Wilhelm von Auxerre an vierter Stelle. Da dasselbe für die weitere Entwicklung nicht unwichtig erscheint, geben wir es vollständig wieder[7]).

---

[1]) Similis est probatio Damasceni in aliis terminis.

[2]) vgl. vorige Anm.

[3]) et idem ut prius.

[4]) Quicquid est, aut est causabile, aut incausabile. Si causabile: ergo ab alio, quod aut est causabile vel incausabile.

[5]) Dasselbe wird vom Autor nicht in die Zählung einbegriffen, wenn der uns vorliegende Druck sinngemäß abteilt. Doch ist es wohl richtiger, den Beweis des Damasceners als historische Zwischenbemerkung aufzufassen und daher den Einschnitt erst vor »Eodem modo probatur hoc per fluxum rerum« zu machen. Das mit diesen Worten eingeführte Argument gilt also bei Wilhelm als zweites.

[6]) Alia enim res fluit ab alia, item illa fluit ab alia; et sic tandem pervenitur ad fontem, a quo fluunt omnia, et quod non fluit ab aliquo alio. Si enim dicatur quod in infinitum procedit fluxus ille, nihilominus habebimus propositum, quia universitas fluentium tota fluit sive finita sive infinita: ergo ab alio extra se. Si enim ab aliquo extra se non flueret, iam non flueret. Relinquitur ergo quod aliquid sit extra universitatem fluentium, a quo fluunt omnia; et ita primus fons essendi est, et ita primum principium rerum sive deus est.

[7]) Item tertio modo sic. Cum dico »summum bonum« sive »optimum«, in hoc intelligo omne bonum. In hoc ergo intelligo omnia ista: sapiens, potens et huiusmodi. Cum ergo esse sit tale bonum quod omnia appetunt, sequitur quod hoc ipsum esse intelligitur in eo quod dico optimum sive summum bonum; et ita esse intelligitur in optimo secundum quod optimum.

Wenn ich — so führt der Autor aus — vom höchsten Gut oder vom Besten spreche, so verstehe ich darunter jedes Gut, also verstehe ich darunter alle jene Dinge wie mächtig, weise u. dgl. Da nun das Sein ein solches Gut ist, das alle erstreben, so folgt, daß eben dieses Sein unter demjenigen begriffen wird, was ich das beste oder das höchste Gut nenne, und so wird das Sein unter dem Besten begriffen, sofern es das Beste ist. Doch jedes Eingeschlossene richtet sich nach seinem Einschließenden, wie auf den Begriff Mensch vernünftiges Lebewesen und alles Höhere, was darin eingeschlossen ist, folgt. Da auf dieselbe Weise in demjenigen, was ich das Beste nenne, das Sein eingeschlossen ist, so folgt daraus, daß es ist, und es folgt daraus nur bezüglich des Besten, weil das Sein nur beim Besten, indem ich es Bestes nenne, begriffen wird. Also folgt daraus, wenn ich vom Besten spreche, daß das Beste sei. Wenn also aus dem Besten gemäß seiner selbst folgt, daß das Beste sei, so folgt aus demselben das Sein, auch wenn man demselben eine beliebige Bestimmung beifügt, die seinen Begriff nicht mindert. Zu Recht besteht also der Schluß: Wenn das Beste intelligibel ist, so ist das Beste. Aber das Beste ist intelligibel. Das steht fest. Also ist das Beste, also das höchste Gut, also ist Gott.

In diesem Beweise erscheint das Sein als das Gut, nach dem alles strebt. So wird die Existenz als eine Vollkommenheit und die Beilegung derselben an das Subjekt als nähere Bestimmung seines Inhaltes aufgefaßt. Insofern ist der Beweis durchaus ontologisch. Übrigens bietet Wilhelm den ontologischen Beweis Anselms zum Schlusse noch eigens.

Sed omne inclusum sequitur ad suum includens, ut ad hanc speciem ›homo‹ sequitur rationale animal et omnia superiora quae clauduntur in ipso. Eodem modo, cum in hoc quod dico ›optimum‹ claudatur »esse«, ex eo sequitur »esse«; et non sequitur ex eo esse, nisi de optimo, quia esse non intelligitur, nisi in optimo, cum dico ›optimum‹. Ergo ex eo cum dico »optimum« sequitur »optimum esse«. Si ergo ex optimo secundum se sequitur optimum esse: ergo ex eo sequitur esse quocumque adiuncto non diminuente eius rationem. Ergo bene sequitur: si optimum est intelligibile, optimum est. Sed optimum est intelligibile, quod constat. Ergo optimum est; ergo summum bonum; ergo deus est.

Wilhelm von Auvergne.

Eine Art Mittelstellung zwischen der älteren platonischen und der nun bald zur Geltung gelangenden aristotelischen Richtung nimmt mit seinen Gottesbeweisen Wilhelm von Auvergne [1]) ein. Er huldigt einerseits durchaus dem extremen Realismus, er ist der Überzeugung, daß der ordo intelligendi dem ordo essendi entspricht, daß es sich mit den Dingen verhalten muß wie mit den Abbildern, mit den Einzeldingen wie mit den Urbildern. Andererseits aber sind seine Gottesbeweise inhaltlich gegenüber denen seiner scholastischen Vorgänger fast durchweg neu. Er bietet Ansätze, die namentlich Bonaventura, aber auch Thomas von Aquino weitergeführt haben, wenn er auch den spezifisch aristotelischen Bewegungsbeweis verschmäht [2]).

Wilhelm hat nun nicht seine Argumente an einem Orte zusammengedrängt, sondern bietet dieselben, seiner ganzen Diktion entsprechend, zum Teil in umständlichen Erörterungen, die von dem eigentlichen Zwecke, das Dasein Gottes zu erweisen, abzuliegen scheinen. Am meisten bevorzugt er die rein formal logische, man wird auch sagen können, grammatische Schlußweise, indem er im Grunde von einem Wort auf ein darin enthaltenes oder dabei vorausgesetztes anderes Wort schließt. So führt ihn das [3])

Formal-grammatisch verfahrende Argumente.

esse adunatum	zum	esse unum
esse secundarium	„	esse primum
esse datum	„	esse dativum non receptivum
esse causatum	„	esse non causatum
esse falsum	„	esse verum
esse subditum	„	esse insubditum
esse mixtum	„	esse nihil habens duplex vel admixtum
esse vestitum	„	esse spoliatum
esse compositum	„	esse simplex

[1]) Dieselben behandeln St. Schindele, Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne 1900, S. 44—56, und Baeumker, Witelo S. 313—316.

[2]) vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Beitr. II, 1), S. 98. Schindele, a. a. O. S. 56.

[3]) De trinitate c. 6, ed. Blaise le Feron 1674 t. II.

esse potentiale	zum	esse necesse
esse debitum	„	esse absolutum
esse resolubile	„	esse irresolubile
esse multum	„	esse unum
esse sociatum	„	esse nihil habens concretum
esse derivativum	„	esse primitivum
esse pendens	„	esse per se ipsum stans
esse fluens	„	esse fontale
kurz jedes esse indigentiae	„	esse sufficientiae.

Die Schlußweise bei diesen Argumenten folgert nach unserm Verfasser a minori und ab oppositis[1]). Dem Früheren, meint er, müßten früher und dem Größeren mit mehr Grund die entsprechenden Prädikate beigelegt werden. Dabei hat er aber eigentlich nur ein Prädikat im Sinne, nämlich das Dasein, die Existenz. Das angeführte Beispiel läßt darüber keinen Zweifel: Wenn das adunatum existiert, so noch viel mehr das unum, und wenn das compositum, so noch viel mehr das simplex. Nach diesen Worten faßt also Wilhelm das Sein als eine Eigenschaft, als Vollkommenheit des Dinges, begeht also den Fehler des ontologischen Beweises. Doch tritt dieser Gesichtspunkt, den er resümierend geltend macht, in den Ausführungen selbst zurück. Unserm Scholastiker ist der „modus dicendi" die vollkommen hinreichende Basis des Schließens. Innerhalb dieses Rahmens hält sich auch der an erster Stelle vorgetragene Beweis aus der Unterscheidung zwischen ens secundum essentiam und ens secundum participationem[2]). Der letzte Begriff wäre undenkbar, hätte keinen abgegrenzten Inhalt ohne Voraussetzung des ersten. Ausdrücklich bemerkt Wilhelm in diesem Zusammenhange[3]): Die Redeweise „secundum quid" kann nicht bestehen ohne die Redeweise „simpliciter".

Beweis a. d. Unterscheidung zwischen Wesenheit u. Dasein.

Auf den Gottesbeweis aus der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein, Möglichkeit und Wirklichkeit glaubt

[1]) a. a. O. [2]) Insofern scheint seine gesonderte Behandlung bei Schindele a. a. O. nicht ausreichend motiviert.

[3]) a. a. O. c. 1: modus dicendi; hier spricht er auch vom modus dicendi per se et per accidens, desgleichen vom modus dicendi secundum essentiam et secundum participationem; vgl. auch a. a. O. c. 4.

St. Schindele[1]) nicht eingehen zu sollen, weil sich derselbe bei den übrigen Scholastikern präziser und vollendeter finde. Doch zeigt sich unseres Erachtens gerade in diesem Beweise der weite Abstand zwischen Wilhelm und späteren Scholastikern, speziell Thomas von Aquino, der Gegensatz zwischen Platonismus und Aristotelismus. Dieser lehrt einen Übergang von der Potenz zum Akt, jener stellt das Sein dem Wesen schroff gegenüber, kann daher die wirklichen Dinge nur als eine Verbindung von Wesen und Dasein fassen, die auch eine Auflösung beider gestattet, kurz, er hypostasiert den Existentialbegriff. Indem wir zur Vergleichung auf das entsprechende Argument des Aquinaten[2]) hinweisen, fassen wir die Gedanken Wilhelms[3]) in folgendem kurz zusammen.

Da potenzielles Sein kein wesenhaftes Sein ist, so muß es selbst und sein Dasein unterschieden werden. Beide sind in Wirklichkeit zweierlei, das eine kommt zum anderen, sein Dasein fällt nicht mit seinem Begriff, seiner Washeit zusammen. Insofern ist das Seiende zusammengesetzt und auflösbar in seine Möglichkeit oder Washeit und sein Dasein. Daraus ergibt sich nach Wilhelm, daß es von einem verursacht ist, welcher seine Möglichkeit in die Seinswirklichkeit hinüberführt und das Dasein selbst mit seiner Möglichkeit verbindet.

Beweis a. d. tatsächlichen Verbundensein u. nicht Verbundensein zweier Bestimmungen.

Zum Schlusse erwähnen wir noch ein Argument, dessen Schlußweise auf Aristoteles zurückgeht und sich auch bei Averroës findet[4]). Es gibt Dinge[5]), welche das Sein empfangen und nicht geben, und solche, die es empfangen und geben, ferner solche, welche es weder empfangen noch geben. Also wird es etwas geben, das das Sein nur verleiht, aber nicht empfängt. Dieselbe Schlußfolgerung wendet Wilhelm für den Begriff der Ursache und des Verursachten an. Wenn man etwas findet, was weder Ursache noch verursacht ist, und etwas, das verursacht, aber nicht Ursache ist, so findet man auch eine Ursache oder ein Verursachendes, das nicht verursacht ist[6]).

---

[1]) a. a. O. S. 47. [2]) s. unten. [3]) s. z. B. De trin. c. 7.

[4]) Wir kommen weiter unten bei Thomas von Aquin darauf zurück. [5]) De trinit. c. 6.

[6]) vgl. dazu Schindele, a. a. O. S. 47 ff.

Alexander von Hales.

Auf möglichste Reichhaltigkeit in den Gottesbeweisen scheint es Alexander von Hales abgesehen zu haben. Zählen wir doch bei ihm an der Hauptstelle [1]) nicht weniger als zwölf fast nur von früheren Autoren exzerpierte, deren Verschiedenheit er in den mannigfachen Gesichtspunkten, von welchen aus man sich Gottes Wesen denkt [2]), begründet findet. Es sind die Argumente Richards von St. Victor [3]) aus der Idee des Seins oder des Seienden, des Johannes von Damaskus [4]) auf Grund der Kausalität, ein ähnliches aus dem Ursachbegriff, das biblisch fundierte aus der Größe und Schönheit der Welt [5]), das psychologisch gerichtete Hugos von St. Victor [6]), zwei auf Anselm [7]) und ein auf Augustin [8]) zurückgehendes aus dem Wahrheitsbegriff, ein dem ontologischen nachgebildetes und Anselms ontologisches [9]) selbst, das in Anselms Monologium [10]) gebotene aus der Vielstufigkeit der Dinge und endlich das Argument Richards von St. Victor [11]) aus dem Begriffe des Höchsten. Daneben finden sich an anderer Stelle [12]) noch drei, nämlich zwei aus der Veränderlichkeit, die sich auf Isidor von Sevilla [13]) und Johannes von Damaskus [14]) stützen, und ein drittes, das sich durch seine Idee der Possibilität in etwa mit der entsprechenden Argumentation des Victoriners Richard [15]) berührt. Da die meisten dieser Beweise schon früher besprochen worden sind, können wir uns hier auf wenige kurze Bemerkungen beschränken.

---

[1]) Summa theologica I. q. 3. membr. 1. Wir zitieren nach dem Nürnberger Inkunabeldruck von 1482 (aus der Kaiserl. Universitäts- und Landesbibliothek zu Straßburg). Alexanders Gottesbeweise sind kurz charakterisiert bei Baeumker, Witelo S. 316 f.

[2]) multiplices adducuntur rationes sumptae secundum differentes intentiones cogitandi diuinam essentiam. A. a. O. I. [3]) s. S. 85 f.

[4]) De fide orthodoxa l. 1. c. 3. *PL* 94, 795 A.

[5]) vgl. oben S. 16 f. [6]) s. S. 71 f. [7]) s. weiter unten.

[8]) Soliloquia l. 2. c. 1. n. 2. *PL* 32, 885 f. und c. 15. n. 28. *PL* 32, 898.

[9]) s. oben S. 31 ff. [10]) s. oben S. 30 f. [11]) s. oben S. 83 ff.

[12]) a. a. O. II. qu. 1. membr. 1.

[13]) gemeint ist wohl Sent. l. 1. c. 1. *PL* 83, 537 ff.

[14]) vgl. De fide orthodoxa l. 1. c. 3. *PL* 94, 795 A.

[15]) s. oben S. 85 f.

Beweis nach Richard v. St. Victor.

Am ausführlichsten gibt Alexander den ersten Beweis Richards wieder und hebt zum Schlusse seine Hauptgedanken gedrängt und klar heraus.

Beweise nach Johannes von Damaskus.

Bezüglich des zweimal[1]) vorgetragenen Argumentes des Damasceners aus der Veränderlichkeit scheint der Erwähnung wert, daß er an der Hauptstelle statt des creata und increata das mehr abstrakte creabile und increabile setzt und daß er daselbst die von Johannes tatsächlich vollzogene Umkehr des Urteils, alles beginnende Sein müsse veränderlich sein, auch ausdrücklich hervorhebt[2]).

Beweis aus dem Begriff der Ursache.

Der dritte Beweis sucht das Dasein einer unverursachten Ursache aus dem Satze abzuleiten, daß nichts die Ursache seiner selbst sein könne, und es durch die weitere Erwägung zu erhärten, daß es keinen Kreis unter den bewegenden Ursachen geben könne, weil sonst ein und dasselbe früher und später im Sein wäre, Gedanken, wie sie uns schon von Alanus[3]) und Wilhelm von Auxerre[4]) her bekannt sind und denen wir später bei Thomas von Aquino wieder begegnen werden.

Beweis auf Grund von Sap. 13,5.

An vierter Stelle weist Alexander mit Berufung auf die Bibelworte des Buches der Weisheit 13, 5 in schlichtester Weise auf die Größe der Welt und ihre Schönheit hin, was ausführlicher bereits Gregor der Große[5]), Tajus[6]) und Isidor von Sevilla[7]) getan hatten.

Beweis aus dem Anfang d. Menschenseele n. Hugo v. St. Victor.

Beim fünften von Hugo von St. Victor übernommenen Argument aus dem Anfang der Menschenseele macht unser Scholastiker auf das biblische Motiv im Psalm 99, 3[8]) aufmerksam.

Beweise aus dem Wahrheitsbegriff nach Anselm u. Augustin.

In den beiden folgenden Beweisen gibt Alexander dem Vater der Scholastik das Wort Es handelt sich um eine aus dem Monologium[9]) zitierte Stelle des Dialogus de veritate[10]), in

---

[1]) Summa theologica, I q. 3. membr. 1. und II q. 1. m. 1.

[2]) Quorum enim esse a versione incipit, haec visioni subiecta sunt et mutabilitati; et e converso: quaecumque subiecta sunt visioni, coeperunt a versione; Summa theologica I q. 3. m. 1.

[3]) s. oben S. 62 f. [4]) s. oben S. 88. [5]) s. oben S. 16.

[6]) s. oben S. 17. [7]) s. oben S. 16 f.

[8]) Hinc est quod dicitur in psalmo: »Scitote quoniam dominus ipse est deus: ipse fecit nos et non ipsi nos«.

[9]) c. 18. *PL* 158, 168 A.

[10]) c. 1: Quod veritas non habeat principium, vel finem. *PL* 158, 468 f.

welcher Anselm nur die Anfang- und Endlosigkeit der Wahrheit dartun will, indem er diese ihre Bestimmungen aus ihrem unmöglich hinwegzudenkenden Geltungscharakter erschließt. Alexander zerlegt die Stelle in zwei Teile und gewinnt so zwei nicht wesentlich verschiedene Gottesbeweise. Wird er dabei auch der Absicht Anselms, die hier auf eine Wesensbestimmung Gottes als der konkreten Wahrheit geht, nicht gerecht, so liegt doch die Verwendung jenes Zitates zu Gottesbeweisen durchaus innerhalb der realistischen Denkart des Begründers der scholastischen Philosophie. Das erste Argument führt aus [1]: Es denke sich, wer kann, es sei einmal wahr gewesen, daß etwas künftig sein sollte, oder es würde einmal aufhören und nicht mehr wahr sein, daß etwas vergangen ist. Wenn nun keines von beiden gedacht werden und das Gegenteil von beiden ohne Wahrheit nicht wahr sein kann, so ist es unmöglich zu denken, daß die Wahrheit Anfang oder Ende habe. Also gibt es eine ewige Wahrheit, und diese nennen wir göttliche Wesenheit.

Kaum verschieden von diesem Argumente ist in seinem Grundgedanken das folgende [2]: Wenn die Wahrheit einen Anfang gehabt oder in Zukunft ein Ende hätte, so würde es wahr sein, daß, bevor sie selbst anfing, Wahrheit nicht existierte, und nachdem sie beendigt sein würde, wäre es wahr, daß es keine Wahrheit geben würde. Doch Wahres kann nicht ohne die Wahrheit sein. Es hätte also Wahrheit gegeben, bevor die Wahrheit existierte, und es würde Wahrheit geben, nachdem die Wahrheit beendet wäre. Dies aber ist im höchsten Grade ungereimt. Ewig also existiert die Wahrheit.

---

[1]) Cogitet qui potest, quando fuit verum hoc, scilicet quia futurum erat aliquid, aut quando desinet et non erit hoc verum, scilicet quia praeteritum erit aliquid. Quod si neutrum horum cogitari potest, et utrumque horum verum sine veritate non potest esse: impossibile est cogitare, quod veritas principium vel finem habeat. Ergo est veritas aeterna; et hanc dicimus divinam essentiam.

[2]) Si veritas habuit principium aut habebit finem: antequam ipsa inciperet, verum erat, quia non erat veritas; postquam finita erit, verum erit, quia non erit veritas. Sed verum non potest esse sine veritate. Erat igitur veritas, antequam esset veritas; et erit veritas, postquam finita est veritas. Quod inconvenientissimum est. Aeternaliter ergo est veritas.

Nochmals sucht unser Philosoph auf den Wahrheitsbegriff einen Beweis für Gottes Dasein zu bauen, indem er nun auf die Quelle des Anselmischen Argumentes, auf Augustinus[1]) zurückgeht und von diesem die bekannte Widerlegung des Skeptizismus entlehnt. So zeigt er, daß aus der Verneinung der Wahrheit ihre Bejahung folgt, mit den Worten[2]): Wenn Wahrheit nicht existiert, existiert die Wahrheit. Wollte man nämlich sagen, es sei wahr, daß es Wahrheit nicht gebe, so würde daraus folgen, daß die Nicht-Existenz der Wahrheit wahr sei. Man mag dabei „wahr" beziehungsweise, nicht schlechthin, nehmen, so ergibt sich doch die weitere Folgerung, daß jedes „beziehungsweise" mit Bezug auf etwas ist, das schlechthin ist. Wenn es also ein Wahres beziehungsweise gibt, so folgt notwendig, daß es irgendein Wahres schlechthin und irgendeine Wahrheit schlechthin gibt.

Die letzte Wendung des Argumentes, welche sein Anfang kaum erraten ließ, ist philosophisch und historisch bedeutsam. Steckt doch darin ein neuer Typus der Art des Schließens bei unserm Problem, dem eine ganze Gruppe neuer Gottesbeweise ihre Entstehung verdankt. Da wir Näheres darüber bei Bonaventura sagen müssen, wenden wir uns hier ohne weiteres dem neunten Beweise zu, den man nach Alexanders Ausdruck aus dem Gesichtspunkt der Güte[3]) führt.

Ein dem ontologischen verwandter Beweis.

Kurz und bündig schließt der Autor[4]): Das Beste ist das Beste. Also ist das Beste, weil im Begriffe dessen, was das Beste ist, das Sein begriffen wird. Man sieht leicht, daß dieser Beweis der Sache nach kein anderer als der ontologische ist: aus dem Begriffe Gottes wird sein Dasein abgeleitet. Dies ergibt sich noch klarer aus der Lösung des Einwandes[5]), welche

[1]) vgl. S. 95, Anm. 8.

[2]) Si veritas non est, veritas est, quia consequitur: veritatem non esse, esse verum. Si dicatur, veritatem non esse, esse verum: pone verum secundum quid, non simpliciter; tamen adhuc sequitur, quia omne secundum quid est respectu alicuius, quod est simpliciter. Si ergo est verum secundum quid, sequitur necessario, quod aliquid est verum simpliciter, et aliqua veritas simpliciter. [3]) per intentionem bonitatis.

[4]) Optimum est optimum. Ergo optimum est, quia intellectu eius quod est »optimum« intelligitur »esse«.

[5]) Respondent dicentes, quod non sequitur, quia hoc »verum est« non copulat actum existendi, sed solum essentiam sive esse secundum habitum; sicut Hic Caesar est Caesar; ex quo non sequitur: ergo Caesar est.

Alexander folgen läßt. Wollte man nämlich die Richtigkeit der Konsequenz bestreiten und behaupten, die Aussage ‚Dies ist wahr' involviere nicht die aktuelle Existenz, sondern nur die Wesenheit oder das habituelle Sein, wie aus dem Satze ‚Cäsar ist Cäsar' nicht folge, daß Cäsar sei, so antwortet [1]) unser Scholastiker darauf: Im Begriffe dessen, was das Beste ist, wird ein notwendig in Wirklichkeit Seiendes begriffen, weil der Begriff dessen, was das Beste ist, ist, worüber es hinaus nichts Besseres gibt. Doch besser ist ein Seiendes in Wirklichkeit als ein Seiendes in Möglichkeit und beides besser als ein nicht Seiendes. Es möge gestattet sein, so zu sprechen. Wenn also ein Seiendes, über das hinaus es nichts Besseres gibt, ein notwendig in Wirklichkeit Seiendes setzt, dann setzt also auch das Beste ein in Wirklichkeit Seiendes. Wenn demnach kein Verstand leugnen kann, daß das Beste das Beste ist, dann muß er also zugeben, daß das Beste ist.

Jeder Zweifel an dem ontologischen Charakter dieses Beweises wird durch den Satz beseitigt: Besser ist ein Seiendes in Wirklichkeit als ein Seiendes in Möglichkeit. Hier wird Anselms Unterscheidung des Seins in re und in intellectu solo durch die wesentlich parallele zwischen ens in actu und ens in potentia — lediglich eine neue Ausdrucksweise [2]), wie der Verfasser selbst anzudeuten scheint — ersetzt. Wie auch bei Aristoteles der Begriff der Potenz im Näheren verstanden werden mag, so fällt er doch bei unserem Scholastiker mit dem des bloß Gedachten völlig zusammen. Dies dürfte auch aus der Erwähnung des Nichtseienden folgen; denn so haben wir die lückenlose Reihe: Nichtseiendes d. h. auch nicht einmal gedachtes bezw. zu den-

[1]) Contra: Intellectu eius quod est »optimum« intelligitur ens actu necessario, quia intellectus eius quod est optimum, est: quo nihil est melius«. Sed melius est ens actu quam ens in potentia, et utrumque melius quam non ens (liceat sic loqui). Si ergo ens quo nihil melius ponit »ens actu necessario: ergo et optimum« ponit ens actu. Si ergo nullus intellectus potest negare optimum esse optimum, ergo necesse habet concedere optimum esse.

[2]) liceat sic loqui, das sich allerdings zunächst wohl auf das non ens beziehen wird; vgl. vorige Anm.

kendes Sein, potenzielles oder bloß gedachtes Sein und aktuelles oder wirkliches Sein.

Der ontologische Beweis Anselms.

Nach dieser Paraphrase des ontologischen Argumentes bietet Alexander das ontologische von Anselm selbst durch eine annähernd wörtliche Zitation des 2. Kapitels des Proslogiums [1]). Seine unbedingte Billigung desselben bezeugt er noch eigens in dem Schlußsatze [2]): Und den zwingenden Charakter dieses Beweises erklärt Anselm selbst vielfach in dem Buche Contra respondentem pro insipiente.

Beweise aus der Gradverschiedenheit nach Anselm u. Richard v. St. Victor.

Der elfte Beweis ist der bekannte Anselms aus der Vielstufigkeit [3]). Von demselben Grundgedanken geht endlich auch der letzte aus, der sich an eine Erwägung Richards von St. Victor hält. Es ist sehr gewiß [4]) — so hören wir — und etwas, woran, wie ich glaube, niemand zweifeln kann, daß in der so großen Menge existierender Dinge und der so vielfachen Verschiedenheit der Grade irgendein Höchstes sein muß. Allerhöchstes aber nennen wir etwas, im Vergleich mit welchem es nichts Größeres, nichts Besseres gibt.

Daß unser Scholastiker es bei allen diesen verschiedenen Argumenten nicht etwa nur auf ein geschichtliches Referat abgesehen hat, sondern denselben durchweg zustimmt, lehrt auch die Bemerkung, mit welcher er diesen Abschnitt schließt [5]): Mit diesen Gründen also zeigen sie in zwingender Weise, daß Gott existiert.

Beweise a. d. Veränderlichkeit n. Isidor von Sevilla u. Johannes v. Damaskus.

Drei weitere Beweise für das Dasein Gottes scheint, wie wir oben [6]) andeuteten, Alexander von Hales an anderer Stelle bieten zu wollen. Die beiden ersten operieren mit der Idee der

[1]) Übersehen hat diese Stelle O. Paschen, Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik. Daher ist das Resultat seiner Untersuchung, daß Alexander »nicht für das Argument des Proslogion angeführt werden« könne (a. a. O. S. 56), falsch und seine Exegese einer anderen Stelle bei Alexander gegenstandslos.

[2]) et necessitatem huius rationis ipse Anselmus multipliciter declarat in libro contra respondentem pro insipiente.

[3]) Monol. c. 4. vgl. oben S. 30 f.

[4]) Illud certissimum est et unde, credo, nemo dubitare potest, quod in tanta multitudine rerum existentium et tam multiplici differentia graduum oportet aliquid esse summum. Summum autem omnium dicimus, quo nihil est maius, nihil est melius.

[5]) His igitur rationibus ostendunt de necessitate deum esse.

[6]) s. S. 95.

Veränderlichkeit, der erste unter Bezugnahme auf Isidor von Sevilla, der zweite in durchgängiger Anlehnung an Johannes von Damaskus, sind aber nur wenig voneinander verschieden. Jener zeigt die Veränderlichkeit bei der Materie, bei Engeln und Menschen auf: dieser geht sofort von Engeln und Seelen aus. Eine neue tiefere Erfassung des Problems liegt nicht vor, vielmehr endigen beide Argumente rein formal logisch. So schließt das erste [1]): Da das gänzlich Unveränderliche früher ist als das Veränderliche, so hängt dies auch von jenem ab. Also gibt es irgendein Prinzip, welches unveränderlich ist. Derselbe nur in eine andere Form gekleidete Gedanke ist es, in den das zweite Argument ausläuft, wo es heißt [2]): Da aber alle diese Dinge wandelbar sind, so müssen sie aus etwas sein, das gänzlich unwandelbar ist. Also eignet es ihm Prinzip zu sein, da jede Veränderung zuletzt von einem gänzlich Unveränderlichen abhängt.

Beweis a. d. Idee der Possibilität.

Kaum anders in erkenntnistheoretischer Hinsicht verfährt der dritte Beweis, der die Idee der Possibilität von Richard von St. Victor aufgreift, aber eigenartig verwendet [3]). Alle Geschöpfe haben nach Alexander ohne Ausnahme naturgemäß die Möglichkeit zu irgend einer Vollendung. Nichts vollendet sich aber selbst. Darum muß etwas vollendend sein. Es wird also irgendein Prinzip geben, durch das die anderen Dinge vollendet werden, das aber selbst nicht anderswoher vollendet wird. Die rein formal grammatische Schlußweise zeigt sich hier namentlich in der Begründung der Unfähigkeit der Kreatur, sich selbst zu vollenden, durch den Satz: Die vollendende Natur und das Vollendbare sind unterschieden [4]).

[1]) Cum immutabile omnino sit prius mutabili, et hoc ab illo dependet: igitur est aliquid principium quod est immutabile.

[2]) Omnia autem haec cum sint vertibilia, necesse est esse ex aliquo, quod est invertibile omnino. Ergo ei convenit esse principium, cum omnis transmutatio ultimo dependeat ab omnino intransmutabili.

[3]) Non est aliqua creatura, quae non habeat possibilitatem ad aliquam perfectionem naturaliter. Nihil autem se ipsum perficit; distant enim natura perficiens et perfectibile. Ergo necesse est aliquid esse perfectivum: Erit ergo aliquid principium, quo alia perficientur, quod non aliunde perficietur.

[4]) s. vorige Anm.

Albert der Große.

Albert der Große bietet in seiner theologischen Summe [1]) zunächst die fünf Beweise des Lombarden [2]), indem er sie zugleich auf ihre Beweiskraft hin untersucht und ihren Gedankengang klarlegt. Es laufen diese Ausführungen im Grunde auf eine kurze Zusammenfassung dessen hinaus, was er im Sentenzenkommentar [3]) in breiterer Weise erörtert. Doch wird hier wie dort die populäre Sprech- und Denkweise Peters in die Sprache einer abstrakteren und tieferen Spekulation übertragen, oder richtiger, es wird seinen einfachen Gedanken eine Tiefe beigelegt, die wir bei ihm vermissen.

Die Beweise des Petrus Lombardus.

Wenn Albert z. B. das vom Lombarden an erster Stelle vorgetragene Ambrosianische Argument auf den Gedanken aufgebaut sein läßt [4]), daß in allen Teilen gemacht sei, was als Ganzes gemacht sein mußte, und daß nichts sich selbst schaffe, so kann man das nur vom zweiten zugeben, während der erste, zumal mit seiner Begründung, daß sonst ein und dasselbe zugleich in der Potenz und im Akt sein, zugleich sein und nicht sein müßte, eine Spekulation darstellt, welche erst in späterer Zeit anhebt und namentlich dem 13. Jahrhunderte geläufig wurde. Auch von der weiteren Erwägung [5]), daß, wie der Teil eine partikuläre, so das Ganze eine universale bewirkende Ursache habe und daß auch die universale Ursache sich weder im ganzen noch zum Teil mache, findet sich bei Petrus Lombardus keine Spur. Trotz dieser Bemühungen, Peters Argument zu vertiefen, ist der eigentlich springende Punkt derselbe geblieben, nämlich

[1]) Wir zitieren nach der Ausgabe von Borgnet, Paris 1890 (38 Quartbände). Band 25 enthält den 1. Teil des Kommentars zum 1. Buch der Sentenzen, Band 31 den 1. Teil der theologischen Summe.

[2]) s. S. 44 ff. [3]) vgl. Anm. 1.

[4]) S. theol. I tr. 3 q. 18 m. 1, p. 117: Haec ratio fundatur super ordinem causae efficientis sic, quod in omnibus partibus factum est, quod in totum factum esse oportebat, et quod nihil est factivum sui ipsius. Sequeretur enim, quod idem esset potentia et actu, et quod idem esset et non esset simul; quod est impossibile, quia aliter contradictoria simul essent vera.

[5]) pag. 118: Ex quibus tertio accipitur, quod sicut pars causam habet efficientem particularem, ita totum causam habet universalem efficientem; et quod causa universalis nec factiva sui est in toto vel in parte.

die Voraussetzung von dem Geschaffensein der Welt, was sich auch deutlich aus der Bezugnahme auf die Bekämpfung des Arius durch Augustin und Chrysostomus[1]) ergibt. Immerhin scheint unserm Scholastiker die Schwäche des Beweises nicht ganz entgangen zu sein. Darauf dürfte der etwas dunkle Schlußsatz hindeuten[2]): Und dieser Beweis zeigt nur durch den Modus der Ursache, daß Gott ist. Jedenfalls schreibt Albert dem zweiten Beweise größere Gewißheit zu[3]). Einer noch kühneren Interpretation des ambrosianischen Argumentes begegnen wir im Sentenzenkommentar. Hier hat Albert aus demselben einfach den Kausalitätsbeweis[4]) gemacht, wie wir ihn von Wilhelm von Auxerre[5]) und Alexander von Hales[6]) her kennen, und wie ihn das unserem Scholastiker zugeschriebene, in Wahrheit von seinem Anhänger Hugo von Straßburg verfaßte „Compendium theologicae veritatis“[7]) — nur sich enger an seine Vorlage haltend — auch vorträgt. Daß beide Argumente sachlich nichts gemein haben, bedarf keiner weiteren Begründung.

Der Gesichtspunkt, unter welchem der Lehrer des Aquinaten an die Gottesbeweise des Sentenzenmeisters herantritt, ist aristotelisch[8]). Besonders springt dies beim zweiten Argument in die Augen, das Albert bezeichnenderweise mehr physisch[9]) nennt. Er deutet nämlich dasselbe in das des Aristoteles aus

[1]) ebd.: Simili ratione probant Augustinus et Chrysostomus contra Arium, quod Verbum, quod erat in principio, Deus sit. Omnia enim per ipsum facta sunt: et ideo ipsum factum esse non potest, sed relinquitur, quod ipse factor sit omnium.

[2]) Et haec ratio non probat, nisi quod Deus est per modum causae.

[3]) Haec ratio plus certificat quam prima.

[4]) I Sent. d. 3 a. 6, tom. 25, p. 97: Causatum est — hoc patet ad sensum — ; ergo habet aliquam causam. Illa ergo causa est prima, aut habet aliam. Si est prima: ergo habeo propositum, quia nos hoc vocamus Deum, quod est ita causa quod non est causatum; et hoc est prima causa. Si autem habet aliam causam: de illa iterum quaero, utrum habeat causam, vel non. Constat autem, quod hoc non vadit in infinitum; ergo necesse est stare in aliquo, quod ita causa est, quod non est causatum. Quod autem non est causatum, est increatum; ergo illa causa non est creata; et hoc vocamus Deum.

[5]) s. oben S. 88 f. [6]) s. oben S. 96.

[7]) l. 1. c. 1., tom. 34, p. 4.

[8]) vgl. zum 1. Beweise comm. in sent. l. I. d. 3. art. 7. tom. 25, p. 97.

[9]) Et haec ratio est magis physica quam praecedens, a. a. O. art. 8. tom. 25, p. 98.

der Bewegung hinüber, welches dem Lombarden gänzlich fremd ist. Weniger deutlich tritt dies zunächst in der theologischen Summe hervor, wenngleich auch hier Gott als das allgemein tätige und bewegende Prinzip betrachtet wird, eine Auffassung, die sich eben bei Peter nicht findet, wo vielmehr die Unveränderlichkeit und Einfachheit Gottes hervorgehoben wird, zwei Wesensbestimmungen, die es ohne weiteres einleuchtend machen, daß das Gottsuchen nicht bei den Körpern, aber auch nicht bei den veränderlichen Geistern stehen bleiben kann. Albert dagegen sucht zu zeigen, daß beide nicht allgemein tätiges und bewegendes Prinzip sein können. Ein Körper [1]) nämlich ist ihm als zusammengesetztes Ding nicht das erste und darum nicht allgemein tätiges Prinzip und ebensowenig das Veränderliche überhaupt, weil es entweder inbezug auf das Sein oder auf den Ort gegenüber dem Verändernden oder Bewegenden in der Potenz sich befindet. Damit ist neben dem Begriff der Bewegung auch der aristotelische Begriff der Potenz aus dem vorigen Beweise eingeführt und somit ein neues fremdes Element in das Argument des Lombarden hineintragen.

Eine kritische Scheidung zwischen dem, was Petrus in seinem Beweise vorträgt, und jenem, was unser Scholastiker aus Eigenem hinzusetst, nimmt Albert dagegen im Sentenzenkommentar vor, wo er es unverhüllt ausspricht, daß das Argument des Sentenziariers sich auf zwei Behauptungen gründe, die er nicht beweise, sondern als durch sich bekannt annehme [2]). Darunter sind die beiden Sätze gemeint: Kein Körper ist Gott, und Gott ist kein veränderlicher Geist. Albert begründet sie mit

[1]) S. theol. I tr. 3 q. 18 m. 1. tom. 31, p. 118: Omne quod est, vel corpus est vel non corpus est. Corpus ergo non potest esse primum, cum sit compositum, et nullum compositum est universaliter activum . . . Viderunt etiam, quod omne quod est, vel mutabile vel immutabile est vel ad esse vel ad locum. Tertio etiam viderunt, quod omne quod mutabile est vel ad esse vel ad locum, in potentia est ad id quod mutat ipsum vel movet. Et ex his arguerunt, quod nec corpus nec mutabilis spiritus, sicut anima vel angelus, universaliter motivum esse potest, nec universaliter activum.

[2]) I Sent. d. 3 a. 8. tom. 25, p. 98: (haec ratio) fundatur super duas propositiones quae non hic probantur, sed accipiuntur ut per se notae.

den Mitteln aristotelischer Physik. Zum ersten führt er aus[1]: Jedes bewegte Bewegende ist ein zweites Bewegendes. Also ist der bewegende bewegte Körper ein zweites Bewegendes und nicht ein erstes. Mit Berufung auf die Philosophen erklärt nun unser Scholastiker, daß jeder bewegende Körper, wie der Himmel und alle bewegenden Dinge, aus Beweger und Beweglichem zusammengesetzt werde, und schließt, an Boëthius erinnernd: Da also Gott die erste bewegende, nicht bewegte Ursache ist, so kann Gott nicht ein Körper sein.

Den zweiten Satz beweist Albert ähnlich[2]: Jeder veränderliche Geist wird durch sich oder akzidenteller Weise verändert: das erste Bewegende wird nicht durch sich verändert, auch nicht akzidenteller Weise. Also ist das erste Bewegende nicht ein veränderlicher Geist. Den Untersatz begründet unser Philosoph noch besonders: Das erste Bewegende ist ein in keiner Weise bewegtes Bewegendes: also weder durch sich noch akzidenteller Weise. Gesetzt den Fall nämlich, das erste Bewegende werde akzidenteller Weise verändert d. h. durch Bewegung des anderen, wie die Seele durch Bewegung des Körpers, so folgt, daß das erste der Aufnahme einer akzidentellen Veränderung fähig sei, und so würde es nicht in der Natur des ersten liegen, weil das erste ein sich durchaus immer in gleicher Weise verhaltendes ist. Aus jenem Grunde wird mit Notwendigkeit weiterhin geschlossen, daß Gott nicht irgend eine Kraft im Körper sei, wie die Seele oder der Intellekt des Himmels, wie gewisse Philosophen behauptet haben, weil unter dieser Voraussetzung er akzidenteller Weise verändert würde, was nicht sein kann.

Diese Bearbeitung des Sentenzenargumentes zeigt den doctor universalis wiederum auf dem Boden der älteren Problemstellung, die bezüglich Gottes mehr die Frage nach dem Was? und

[1]) ebd.: Nullum corpus movet nisi motum: omne movens motum est movens secundum: ergo corpus movens motum est movens secundum, et non primum. Probatio primae est, quod omne corpus movens componitur ex motore et mobili, ut caelum, et omnia moventia, ut probant Philosophi: Cum igitur Deus sit prima causa movens non mota (sicut dicit Boëthius: Stabilisque manens dat cuncta moveri), non potest Deus esse corpus.

[2]) a. a. O.

Wo?, als nach dem Daß zu beantworten unternimmt. Das bezeugt der uns fast naiv in diesem Zusammenhang anmutende Nachweis, daß Gott kein Körper sein könne.

Das dritte Argument des Lombarden hat nach Alberts Auffassung in der theologischen Summe etwas vom ersten und beruht auf der Vergleichung der partikulären tätigen Ursache mit der universalen bewirkenden Ursache [1]). Näher auf den Text geht er nicht ein; inhaltlich glaubt er denselben mit den Worten wiederzugeben [2]): Allgemein Schöpferisches kann nicht von einem geschaffen sein. Doch Gott wird von allen als allgemein schöpferisch gesetzt. Also ist er von keinem geschaffen, sondern Schöpfer von allem.

Wie damit die Argumentation des Sentenzenmeisters zum Ausdruck gebracht sein soll, ist nicht ersichtlich, wohl aber erscheint vollkommen verständlich, daß sich aus derselben ohne Umdeutung nichts machen ließ. Charakteristisch ist, wie unser Autor diesen Beweis wertet [3]): er vergewissere über Gott als Gott nur durch Folgerung, er vergewissere nämlich darüber, daß etwas allschöpferisch sei und daß dies Gott sei.

Mehr gerecht wird Albert dem Argumente im Kommentar zu den Sentenzen, wo er eine bloße Paraphrase [4]) dazu bietet. Daß er dabei unserm Problem nichts weniger als näher kommt, zeigt die unmotivierte und daher unberechtigte Übertragung des „longe“ bei Peter in ein „in infinitum“ [5]).

---

[1]) S. theol. l. cit., p. 118: Tertia via est Augustini, et est aliquid primae; et est ex comparatione causae particularis agentis ad causam efficientem universalem.

[2]) Universaliter factivum non potest esse factum ab aliquo; sed Deus ab omnibus ponitur universaliter factivum; ergo a nullo factus, sed factor omnium.

[3]) Et haec ratio non certificat de Deo ut Deus, nisi ex consequenti. Certificat enim, quod aliquid sit factivum omnium, et hoc sit Deus.

[4]) I Sent l. c. a. 9, p. 99: Et fundatur ratio super duas divisiones, quarum alteram dimittit, eo quod per se patet, scilicet divisionem entis in substantiam et accidens. Constat enim, quod melior est substantia, quam accidens, quia accidens non est nisi secundum quid; nihil autem ita simpliciter est sicut Deus. Divisio alia est, quod substantiarum alia est corporea, alia incorporea, quae est spiritus incorporeus, et hic est qui non est actus et perfectio alicuius corporis; et constat, quod substantia spiritualis melior est quam corporea. Cum autem utrumque sit causatum, causa melior erit in infinitum quam spiritus. [5]) vgl. vorige Anm.

Am deutlichsten dürfte uns der vierte Beweis erkennen lassen, daß unser Scholastiker ungleich mehr als Augustin und darum erst recht mehr als der Lombarde geneigt ist, die Wesensbestimmung Gottes mit dem Argument für sein Dasein zu verwechseln. Wenn nämlich Augustinus gerade an jener Stelle einen Gedanken vorträgt, der zum Erweis von Gottes Existenz fruchtbar und geeignet erscheint [1]), so macht Albert davon keinen Gebrauch. Zwar betont auch er im Sinne Augustins ganz richtig [2]): Alles kann nur durch eine Form sein, durch welche es sowohl ist als auch erkannt wird; doch bald darauf erklärt er [3]): Was in jedem besser ist, muß Gott zugeschrieben werden. Daraus ersehen wir, daß es im Grunde sich hier um Attribute Gottes handelt, nicht eigentlich um sein Dasein. So begnügt sich Albert damit, eine zum Teil stark begrifflich konstruierte Rangordnung der verschiedenen Dinge aufzustellen, und erblickt dann in der Auffindung des Höchsten die Aufgabe des Gottesbeweises. Höher nun als die sinnliche Substanz stehen ihm die geistigen, unter diesen stehen ihm höher diejenigen, welche intelligent und intelligibel, als jene, welche nur intelligibel sind, und unter dem Intelligenten ist ihm wiederum das Schönste, was jeder Intelligenz Ursache und nicht verursacht ist. Durch diese Steigerung führt uns Albert zum Begriffe Gottes als einer intelligiblen, intelligenten Substanz, welche Ursache jeder Intelligenz ist, indem sie durch den Intellekt aller allgemein wirkt [4]).

Die Erklärung dieses Beweises im Sentenzenkommentar bietet keine wesentlich neuen Gesichtspunkte.

---

[1]) vgl. de civitate Dei l. 8. c. 6 *PL* 41, 231: Proinde intelligibilem speciem sensibili praetulerunt . . . animus iudicet. Quod profecto non posset, nisi melior in illo esset haec species . . . Sed ibi quoque nisi mutabilis essst, non alius alio melius de specie sensibili iudicaret: melius ingeniosior quam tardior . . . et idem ipse unus cum proficit, melius utique posteaquam prius. Quod autem recipit magis et minus, sine dubitatione mutabile est. [2]) S. theol. l. c., p. 119: Corpus est per speciem corporis sensibile sensu communi vel particulari vel per accidens, species sive substantia incorporea est per speciem intelligibilem, et nihil potest esse nisi per speciem qua et sit et cognoscatur.

[3]) Sed in unoquoque quod melius est, Deo attribuendum est . . . hoc ergo Deo attribuendum est, quod sit substantia intelligibilis intelligens, omnis intelligentiae causa per intellectum omnium universaliter factiva.

[4]) s. vorige Anm.

Als fünftes Argument für das Dasein Gottes trägt unser Philosoph die Ableitung der verschiedenen Attribute Gottes aus den Eigenschaften der Welt vor. Wir heben hier nur die Widerlegung eines Einwandes heraus, weil dieselbe mit ihren aristotelischen Begriffen der Möglichkeit und Wirklichkeit sich später zu einem selbständigen Gottesbeweise entwickelt. Wollte man nämlich behaupten, daß die Perpetuität der Dinge, die doch nur den Mangel eines Endes, nicht des Anfangs bedeute, nicht auf ein Anfang- und Endloses schließen lasse, so erwidert Albert darauf folgendes [1]): Alles, was auf irgend eine Weise beginnt, war in der Möglichkeit zu werden, bevor es wurde. Doch alles, was in der Möglichkeit zu werden ist, wird von einem anderen geschaffen, nicht von sich selbst. Gesetzt nämlich, es würde von sich selbst, so würde es selbst sich selbst machen. Doch alles, was macht, wirkt; also würde es sich selbst wirken; und alles, was wirkt, ist wirklich; also würde es selbst wirklich sein. Demnach müßte es wirklich sein und zugleich werden. Aber alles, was wird, ist nicht; es wäre also wirklich und wäre zugleich nicht, was unmöglich ist. Also muß alles, was wird und anfängt, von jenem werden, das nicht wird und auch nicht angefangen hat. Doch ein Immerwährendes wird; also wird es von jenem, das nicht angefangen hat, und dies ist ewig; also wird es von einem Ewigen.

Ähnliche Gedanken treffen wir in der Hochscholastik öfter an. Es ist der allmählich weiter dringende Einfluß des Aristotelismus, der sich darin bekundet. Mit Albert dem Großen tritt derselbe aus seiner Beschränkung auf die Logik und Ontologie heraus und greift auf die Physik, speziell die Kosmologie hinüber. Mit dem doctor universalis tritt die Gesamtheit der ari-

[1]) I Sent. l. cit. a. 12. tom. 25, p. 101: Dicendum, quod omne quod incipit per aliquem modum fuit in potentia ut fieret antequam fieret; sed quicquid est in potentia ut fiat, fit ab alio, non a se ipso. Probatio. Detur enim, quod fiat a se ipso: ergo ipsum facit se ipsum; sed quicquid facit, agit: ergo ipsum agit; et quicquid agit, actu est: ergo ipsum actu est: ergo est actu, et fit simul; sed quicquid fit, non est: ergo est actu, et non est simul, quod est impossibile: ergo oportet, quod omne quod fit et incipit, fiat ab eo quod non fit, nec incepit; sed perpetuum fit: ergo ab eo quod non incepit; et hoc est aeternum: ergo fit ab aeterno; et sic ex perpetuitate arguitur aeternum.

stotelischen Schriften in den Gesichtskreis der Scholastik ein. Diese historische Tatsache findet in unserm Problem ihren Ausdruck durch das Auftreten des Gottesbeweises aus der Bewegung[1]). Dem Grundgedanken dieses Beweises begegneten wir bereits im Sentenzenkommentar[2]), wo unser Scholastiker aus dem zweiten Argumente eine ratio magis physica gemacht hatte. Mehr der Neuerung bewußt wird sich Albert in der theologischen Summe, wo er eigens hervorhebt, daß er zu den Beweisen des Lombarden zwei hinzufüge[3]), deren ersten er aus dem 8. Buche der Physik entnehme.

Beweis a. d. Bewegung.

Der magister universalis begnügt sich aber dort, die Voraussetzungen des Beweises mit Berufung auf Aristoteles ohne Begründung vorzutragen, und auf ihnen seinen Schluß aufzubauen. Es sind die Sätze[4]): Der erste Beweger kann nicht von einem bewegt sein, und ferner, das bewegte Bewegende hat sowohl das Bewegen wie das Bewegtwerden nur von dem ersten Beweger, und desgleichen hat das ausschließlich Bewegtwerdende das Bewegtwerden nur durch Beeinflussung von dem ersten durch alle mittleren Bewegenden und Bewegten hindurch bis zum letzten, das nur bewegt ist. Auf Grund dieser Theorie schließt nun Albert also[5]): Wenn die Bewegung im ersten, sofern es der Akt des Bewegenden ist, aufhörte, so würde sie in allen mittleren aufhören, in denen die Wirklichkeit des Bewegenden wie des Beweglichen ist, und sie würde im letzten, in welchem nur die Wirklichkeit des Beweglichen ist, aufhören. Diese Konsequenz

---

[1]) vgl. G. von Hertling, Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung. Köln 1880. S. 81. S. Baeumker, Witelo, S. 323.

[2]) vgl. oben S. 103 f.

[3]) S. theol. l. cit., p. 119: His viis ego addo duas.

[4]) Una (sc. via) quae sumitur ex octavo physicorum, in cuius principio probatur, quod motor primus non potest esse motus ab aliquo. Deinde probatur, quod movens motum nec movere nec moveri habet, nisi a motore primo. Similiter motum tantum moveri non habet, nisi per influentiam a primo per omnia media moventia et mota usque ad ultimum, quod est motum tantum.

[5]) Propter quod, si cessaret motus in primo secundum quod est actus moventis, cessaret in omnibus mediis, in quibus est actus moventis et mobilis, et cessaret in ultimo, in quo est actus mobilis tantum.

muß aber aufgehoben werden [1]), da wir sehen, daß die Bewegung weder in den mittleren Dingen noch im letzten aufhört. Vor Augen liegt es ja, daß es vieles Bewegte und vieles Bewegende und Bewegte gibt. Es muß also ein erstes Bewegendes geben, in welchem die Bewegung nicht aufhört, insofern sie die Wirklichkeit des Bewegenden und nicht des Beweglichen ist.

Diesen Beweis findet Albert schon von Augustin angedeutet [2]), wenngleich nicht ausgeführt. Dieser sage nämlich vom Philosophen Apulejus bei der Kritik seines auf jenem Beweise gründenden Begriffes Gottes als einer Seele, welche durch Bewegung und Vernunft die Welt leite: Wenn er Gott nicht Seele, sondern Geist oder vernünftige Substanz genannt hätte, so würde er in seiner Begründung nicht fehlgegangen sein.

Beweis a. d. Unterscheidung zwischen Wesenheit u. Dasein, nach Boëthius.

Der zweite Beweis, welchen Albert denen des Sentenzenmeisters hinzufügt, ist aus der Schrift des Boëthius De hebdomadibus [3]) genommen und beruht auf der Unterscheidung zwischen Dasein und Wesenheit. Als ein durch sich Bekanntes wird darin bezeichnet, daß alles, was Sein und Wesenheit hat, von einem anderen Sein und Wesenheit hat. Daraus schließt der Scholastiker weiter: Alles, was in der Welt ist, hat Sein und Wesen-

[1]) Destruatur ergo consequens, quia videmus, quod non cessat in mediis, nec in ultimo. Ad sensum enim patet, esse multa mota et multa esse moventia et mota: ergo necesse est esse unum primum movens, in quo non cessat motus, secundum quod est actus moventis et non mobilis.

[2]) Hanc rationem supponit Augustinus, sed non deducit eam in libro de civitate Dei, dicens quod Apuleius Philosophus propter istam rationem definiens Deum dixit, quod Deus est anima, motu et ratione mundum gubernans. Et addit, quod si Deum animam non dixisset, sed spiritum vel substantiam intellectualem, nihil in ratione peccasset.

[3]) ebd. p. 120: Secunda quam addo, est haec, quod dicit Boëtius in libro de hebdomadibus, et per se notum est, quod omne quod habet *esse* et *quod hoc est*, ab alio habet *esse* et *quod hoc est*. Omne quod est in mundo, habet *esse* et *quod hoc est*. Ergo ab alio habet *esse* et *quod hoc est*. A causa autem determinata habet *quod hoc est*; ergo non ab eodem (eadem?) habet *esse*. Omnis causa secunda determinata est: ergo a nulla causarum secundarum habet *esse* quod hoc est. Est autem aliqua causa eius quod est *esse* in entibus factis. Cum autem non sit nisi causa prima vel secunda, oportet quod *esse* causatum sit a prima causa in omnibus quae sunt. Causam autem primam vocamus Deum.

heit. Also hat es von einem anderen Sein und Wesenheit. Von einer begrenzten Ursache aber hat es die Wesenheit; also hat es nicht von ebenderselben das Sein. Nun ist aber jede zweite Ursache begrenzt, und darum kann von keiner zweiten Ursache die Wesenheit das Sein haben. Es gibt aber irgend eine Ursache dafür, daß das Sein in dem geschaffenen Seienden ist. Da es jedoch nur erste und zweite Ursache gibt, so muß das Sein von der ersten Ursache verursacht sein in allem, was ist. Die erste Ursache aber nennen wir Gott.

Außer der Schrift des Boëthius gibt unser Scholastiker als weitere Quellen für seinen Beweis den Liber de causis[1]) und einen Brief des Aristoteles[2]), welcher über das Prinzip des gesamten Seins handeln soll, an. Aus jenem zitiert er den Satz, daß das erste unter den geschaffenen Dingen das Sein sei, woraus er folgert, daß das Sein eine Wirkung der ersten Ursache ist in allen Dingen, die existieren.

Ontologischer Beweis.

Nicht vollkommen bestimmt ist Alberts Stellung zum ontologischen Argument. Er läßt es gelten[3]) für die Weisen, denen bekannt ist, was Gott bedeutet und was das Sein, und daß Gott, insofern er Gott ist, Prinzip und Quelle des Seins ist. Über die Bedeutung und Tragweite dieses letzten Zusatzes wird man verschiedener Meinung sein können. Doch dürfte O. Paschen[4]) zu weit gehen mit der Behauptung, Albert verstehe hier unter den Weisen „diejenigen, welchen durch aposteriorisches Verfahren das Dasein Gottes klar geworden ist".

[1]) Et haec ratio fundatur super quartam propositionem Libri causarum, quae dicit, quod prima rerum creatarum est *esse*. Et ex eadem via probatur, quod esse est effectus primae causae in omnibus his quae sunt. — Vgl. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, S. 166, 19: Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud.

[2]) Et est Aristotelis in quadam epistola quam fecit de principio universi esse. Sola enim causa prima simplex in fine simplicitatis existens, et nullo determinante ad secundum contracta, potest esse causa secundum quod est esse.

[3]) Summa theol. p. 1. tr. 3. q. 17, tom 31, p. 116.

[4]) a. a. O. S. 48. Vgl. auch Baeumker, Siger von Brabat (Beitr. II, 6) S. 132 ff.; Witelo, S. 301. 310.

Vincenz von Beauvais.

In buntem Durcheinander führt uns Vincenz von Beauvais[1]) die Meinungen der verschiedenen Theologen und Philosophen über die Erkennbarkeit des Daseins Gottes vor Augen. Johannes von Damaskus[2]) und Dionysius[3]), Gregor der Große[4]) und Isidor von Sevilla[5]), Lactanz[6]) und Augustin[7]), Hugo[8]) und Richard von St. Victor[9]) und der Sentenzenmeister[10]) müssen ihm ihre Worte leihen zur Darstellung der vielfachen Art und Weise, wie man das Dasein Gottes auf natürlichem Wege, durch die Vernunft erkennen könne. Selbst der aristotelische Bewegungsbeweis[11]) wird bereits angedeutet. Daß bei solchem Verfahren eine völlig klare Stellungnahme in

---

[1]) Speculum naturale, Ausgabe 1657 (Freiburger Universitäts-Bibliothek) p. 6.

[2]) c. 11. Beweis aus der Gegensätzlichkeit der Elemente, vgl. oben S. 68.

[3]) c. 14: Deum itaque non ex sua cognoscimus natura, sed ex omnium existentium ordinatione ex ipso proposita . . . ipsa (scil. inscrutabilis sapientia) est . . . omnium factrix semper compaginans omnia, et insolubilis omnium congruentiae et ordinationis causa: semper propinquorum fines saeculorum connectens et unam universitatis conspirantiam harmoniamque pulchram faciens.

[4]) von dem er wenige Sätze aus Moral. l. 27. c. 5. n. 8 *PL* 76, 856 A übernimmt, die uns indessen hier kaum etwas angehen.

[5]) vgl. Isidor sent. l. 1. c. 4. *PL* 83, 543 f.

[6]) Vinzenz zieht aus seiner Schrift de falsa religione lediglich die Worte heran: Omnes quoque Sibyllae unum deum praedicasse inveniuntur, maxime autem Erythraea, quae inter ceteras celebrior atque nobilior habetur.

[7]) von dem er zahlreiche Stellen übernimmt, insbesondere auch die von Petrus Lombardus gebotene, nur in weiterer Ausführung.

[8]) namentlich die allgemeineren Erörterungen über die Erkennbarkeit Gottes macht er sich zu eigen; vgl. Hugo von St. Victor, Excerptiones allegoricae l. 2. c. 2. *PL* 177, 203 f. und de sacram. pars 3. c. 1. *PL* 176, 217.

[9]) Den ersten Beweis gibt er annähernd vollständig wieder, vom zweiten nur den Anfang.

[10]) vgl. Anm. 7. Eigens zitiert wird der Lombarde mit seiner Ableitung verschiedener Attribute Gottes aus den entsprechenden Eigenschaften der Welt; s. oben S. 50 f.

[11]) Ceterum quid est quod movet caelum? Nam omne quod movetur ab alio movetur. Et illud iterum a quo movetur? Sic est in infinitum quaerendo procedere, donec ad aliquid perveniamus immobile. Primum enim movens immobile est; quod Deus est. Wegen der Quelle vgl. Baeumker, Witelo S. 323 A. 6 (gegen Schindele).

unserer Frage und eine einheitliche abgerundete Behandlung derselben nicht zu erzielen war, liegt auf der Hand. Es verrät dies schon die Disposition des Stoffes, die wir als ausreichend logisch motiviert nicht betrachten können. Während sich schon cap. 10 zum Teil mit der philosophischen Erkenntnis der Trinität befaßt, handelt eigens davon erst cap. 12, ohne sich aber wieder darauf zu beschränken. Desgleichen zeigen die Ausführungen in den capp. 11, 13, 14, 15, daß sich unter den Überschriften „Qualiter ex creaturarum consideratione cognoscitur esse summa essentia", „De gradibus creaturarum quibus homines ad dei cognitionem ascendunt", „Deum multis modis homines cognoverunt" und „Qualiter ad unius dei cognitionem philosophi pervenerint" ein streng gesonderter Stoff nicht immer behandeln ließ. Eine nähere Besprechung der einzelnen Argumente erübrigt sich, da neue wichtige Gedanken nicht vorgetragen werden.

Heinrich von Gent.

Unter jene Scholastiker, die sich bei der Darbietung der Gottesbeweise mehr auf eine Sammeltätigkeit beschränkt haben, müssen wir auch Heinrich von Gent rechnen. Über seine Stellung in der mittelalterlichen Philosophie im einzelnen sind die Ansichten noch geteilt, wenngleich man ihn einstimmig für den hervorragendsten Repräsentanten des Platonismus im 13. Jahrhundert erklärt [1]). Indes kommt dieser Platonismus in seinen Gottesbeweisen [2]) nur teilweise zum Ausdruck, da Heinrich nicht nur die platonisch-augustinischen, sondern ebenso auch die rein aristotelischen Argumente bietet. Neu ist bei unserm Scholastiker nur der Versuch, die verschiedenen Beweise nach bestimmten Gesichtspunkten, nach dem Gewißheitsgrad, nach der Verschiedenheit der Ursachen zu gruppieren. Diese Gruppierung veranschaulichen wir in folgendem Schema:

[1]) s. Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[9], 331.

[2]) Dieselben befinden sich in der Summa quaestionum ordinariarum tom. I art. 22. q. 4. Ed. von Jodocus Badius Ascensius 1520, fol. 122—134.

I. Demonstrative oder Gewißheitsbeweise.
1. Kausalitätsbeweise, und zwar
a) rücksichtlich der causa efficiens die Beweise
α) aus der Bewegung [1]) nach Aristoteles [2]),
β) aus dem Begriff der Möglichkeit und Notwendigkeit nach Aristoteles [3]),
γ) aus dem Verhältnis von Ursache zu Verursachtem nach Aristoteles [4]);
b) rücksichtlich der causa formalis
α) Augustins Beweis aus „de vera religione“ [5]) (die Form gefaßt als Prinzip des Seins),
β) Augustins Beweis aus „de libero arbitrio“ (die Form gefaßt als Prinzip des Erkennens);
c) rücksichtlich der causa finalis
Beweis aus dem Zweckgedanken nach Aristoteles [6]).
2. Beweise aus der Gradabstufung (viae eminentiae), und zwar
a) nach Richard von St. Victor [7]),
Anselm (Monol. c. 3) und
Augustin (de docta christiana),

[1]) Summe certum est et sensu constat in mundo aliqua moveri; cui in hoc fatuum est contradicere, quia hoc testatur sensus. Omne autem quod movetur, ab alio movetur, secundum quod efficacissime persuadet ibi (scil. Aristoteles). Aut ergo procedet in infinitum processus, ut hoc motum moveatur ab illo et illud ab alio in infinitum; aut stabitur in aliquo quod non movetur ab alio, et ita quod non movetur omnino. Quod si non esset, necessario sequeretur, quod nihil sit motum et movens omnino, quia moventia secundaria non moventur nisi moto primo. Quare cum processus in infinitum sit impossibilis, et multa hoc moveri manifestum est: absolute manifestum est, quod oportet ponere aliquod primum movens immobile; et hoc est quod intelligimus deum. Ergo etc. — Heinrich nennt diesen Beweis unter den drei Argumenten aus der causa efficiens die ratio manifestior.

[2]) Heinrich beruft sich, wie Albert der Große und Thomas von Aquin, auf das VIII. Buch der Physik.

[3]) Secunda ratiocinatio . . . est illa quae procedit ex conditione esse quod acquiritur per motum, quod est tale quod potest non esse; qua procedit Philosophus in caelo et mundo.

[4]) Metaphys. l. 2.

[5]) Dieser Beweis unterscheidet sich nicht wesentlich vom folgenden.

[6]) Heinrich beruft sich auf das II. und III. Buch der Metaphysik.

[7]) s. oben S. 83 f.

b) nach Anselm (Monol. Anfang),
nach Aristoteles (Metaph. 4) aus der Steigerung des Wahrheitsbegriffes [1]).

II. Induktive oder Wahrscheinlichkeitsbeweise (rationes anaeticae et probabiles):
Beweis Richards von St. Viktor aus der Unterscheidung zwischem zeitlichem und ewigem Sein [2]),
der entsprechende Beweis des Johannes von Damaskus [3]),
Beweis aus der Erhaltung der Dinge nach Johannes von Damaskus [4]),
Beweis aus der Leitung der Dinge nach Aristoteles [5]),
Beweis aus dem Wahrheitsbegriff nach Anselm [6]) und Augustin [7]).

Eine nähere Besprechung der einzelnen Beweise dürfte sich an dieser Stelle erübrigen, da die meisten derselben uns schon früher begegnet sind und manche von unserm Scholastiker mit kurzen Andeutungen und Hinweisen erledigt werden. Auch sind mehrere Argumente untereinander nicht sonderlich verschieden, sondern scheinen nur der Klassifizierung wegen mehrmals herangezogen zu werden. Manche Berührungen zeigt Heinrich von Gent in seinen Gottesbeweisen auch mit Thomas von Aquino.

---

[1]) Si aliquid fuerit maioris veritatis et minoris falsitatis: necesse est aliquid esse verum simpliciter, respectu cuius dicitur magis et minus. Cum enim illud, quod est maioris veritatis et minoris falsitatis, propter admixtionem contrarii necessario habet aliquid magis verum supra se: quod si illud non sit simpliciter verum, sed habet aliquid falsitatis, habet similiter aliquid magis supra se, et procederet in infinitum; aut est stare in id quod est verum simpliciter, et est illud quod est maxime verum et causa veritatis quae sunt post, ut dicitur II. Metaphysicae, ubi dicit Commentator, quod hoc est prima causa omnium, quae deus est. Ergo etc.

[2]) s. oben S. 79 ff.

[3]) vgl. S. 74 Anm. 1. »Materialiter« lautet dieser Beweis nach Heinrich also: Omne quod est aut potest esse, causa est aut causatum aut utrumque. Sed omne causatum habet esse a causa alia a se, quia nihil est causa sui ipsius ut sit. Aut ergo erit processus in infinitum; aut erit aliqua causa non causata; et illa est quae dicitur deus. Ergo deus est.

[4]) vgl. oben S. 68, Anm. 2.

[5]) Heinrich beruft sich auf das II. Buch der Physik.

[6]) s. oben S. 96 ff.

[7]) s. oben S. 95 Anm. 8. Außerdem zitiert Heinrich noch »de vera religione« und »de libero arbitrio«.

Eigens bemerkt sei noch, daß Heinrich bei der Behandlung der Frage nach der Beweisbarkeit und Erkennbarkeit Gottes ontologistische Neigungen[1]) nicht zeigt. Auch den ontologischen Gottesbeweis suchen wir bei ihm vergeblich.

Witelo.

Mehr und mehr machte die aristotelische Metaphysik, namentlich auf dem Umwege über Avicenna und Maimonides, sich geltend. Charakteristisch erscheint in dieser Beziehung das Hervortreten des Beweises aus dem Ursachbegriff und das Zurücktreten der auf augustinischer Grundlage erwachsenen Beweise der früheren Scholastik. Hier sind es nun besonders noch zwei Denker, an denen dieser Übergang in die Augen fällt: Witelo, über den C. Baeumker soeben eine umfassende Monographie[2]) veröffentlicht, und Siger von Brabant. Wir besprechen darum ihre Gottesbeweise noch im Rahmen dieses Abschnittes, obwohl die Lebenszeit der Verfasser ihnen eine spätere Stelle anweisen würde.

Sehr prägnant bezeichnet Baeumker[3]) den Übergangscharakter der Argumentation Witelos, wenn er schreibt: „Das Material seines Beweises ist der in der Hochscholastik durchdringenden kausalen Betrachtungsweise entnommen, die Form seines Denkens aber der rationalistischen Denkweise der älteren Scholastik". In der Tat scheint ganz der extreme Realismus der Frühscholastik der folgenden Beweisführung[4]) Witelos zu Grunde zu liegen:

[1]) »ontologistisch« im Sinne der Erkenntnislehre Giobertis.

[2]) Witelo, ein Philosoph des XIII. Jahrhunderts. Beiträge III, 2. Über seine Gottesbeweise handelt Baeumker S. 339—343. Doch schickt er einen langen Exkurs über die Gottesbeweise in der Scholastik überhaupt voraus (S. 284—338), auf den wir schon oft verwiesen haben und der das Beste enthält, was zur Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter geschrieben worden ist. — Über Witelos Leben s. a. a. O. S. 190 ff. Witelo war in Schlesien um 1230 geboren und scheint nicht sehr lange nach 1270 vielleicht im Prämonstratenserkloster Vicoigne bei Valenciennes gestorben zu sein; s. a. a. O. S. 223 f. [3]) a. a. O. S. 341.

[4]) Si est causam et causatum ponere, necesse est causam primam esse. Expositio huius est, quia ratio causalitatis inest omnibus aliis a causa prima. Quare si non sit causam primam ponere, neque alias causas; et si hoc, neque causatum (nach Baeumker a. a. O. S. 1).

„Wenn man etwas anzunehmen hat, das Ursache und verursacht ist, muß es auch eine erste Ursache geben. Die Begründung hierfür liegt darin, daß der Charakter der Kausalität allen anderen Ursachen von einer ersten Ursache her innewohnt. Wäre deshalb nicht eine erste Ursache anzunehmen, dann auch keine anderen Ursachen, und falls dies, dann auch kein Verursachtes".

Der Satz, „Der Charakter der Kausalität wohnt allen anderen Ursachen von einer ersten Ursache her inne", scheint zunächst eine schlimme petitio principii einzuschließen, wie sie Baeumker [1]) dem Witelo so ohne weiteres nicht zutrauen möchte. Indes ungeachtet der Frage, wieweit darauf die neuplatonische Richtung [2]) Witelos eingewirkt hat, dürfte der Schwerpunkt des Beweises vielmehr in der Ablehnung einer unendlichen Reihe von Ursachen zu suchen sein. Denn wenn auch in den wenigen Sätzen des Beweises davon mit keinem Worte die Rede ist, so scheint doch Witelo selbst denselben erklären [3]) zu wollen, wenn er in indirekter Beweisführung fortfährt:

„Wenn es nämlich keine erste Ursache gäbe, und dennoch Ursachen und Verursachtes angenommen würden, würde man immer eine Ursache vor dem Verursachten ins Unendliche annehmen müssen. Man könnte also, da das Unendliche nicht durchschritten werden kann, nicht irgend ein erstes Verursachtes annehmen; und wenn es kein erstes Verursachtes gäbe, so könnte es auch nicht Mittelursache für die folgenden sein. Daher würde es kein erstes oder folgendes Verursachtes geben. Ähnlich aber auch keine Ursache. Deshalb muß man eine erste Ursache annehmen, wenn man Ursache und Verursachtes annehmen soll".

Mit Recht macht Baeumker [4]) darauf aufmerksam, daß es nicht recht klar werde, ob Witelo mit seinem Satze »infinita

[1]) a. a. O. S. 341.

[2]) Baeumker geht a. a. O. den neuplatonischen Motiven bei Witelos Gottesbeweis genau nach und kommt zu dem Resultat, daß auch das, was Witelo dem Aristoteles entnimmt, von neuplatonischen Anschauungen infiltriert ist (a. a. O. S. 342).

[3]) Quod evidentius patet deducendo ad impossibile (Baeumker a. a. O. S. 2).

[4]) a. a. O. S. 343.

non contingit pertransiri „direkt die objektive Unmöglichkeit einer unendlichen realen Reihe meine, oder zunächst die subjektive Unmöglichkeit für das Denken, mit dem Wege durch eine unendliche Reihe je zu Ende zu kommen, oder ob ihm, wie so vielen neben und nach ihm, beides ohne weiteres zusammenfällt". Wegen Witelos Schwanken im Ausdruck neigt Baeumker zu der letzteren Annahme. Wenn man bedenkt, daß Witelo ein jüngerer Zeitgenosse des Aquinaten war und doch auf die bei diesem sich findenden tieferen Seiten der Frage nach der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe mit keinem Worte eingeht, wird man sich nur dem Urteile Baeumkers anschließen können. Wir rechnen Witelo nicht zu jenen Scholastikern, die auf die Entwicklung der Gottesbeweise im Mittelalter merklich eingewirkt haben.

Siger von Brabant.

Dieser Scholastiker[1]) stützt sich bereits auf Albert den Großen und Thomas von Aquino[2]). Gleichwohl sind seine Erörterungen doch zu wenig von der aristotelischen Richtung des Aquinaten durchdrungen, ziehen auch zu wenig die vertieften Gesichtspunkte der Hochscholastik in unserm Problem heran, als daß wir ihn in unserer Darstellung, die der fortschreitenden Entwicklung des Problems nachgeht, an den Schluß stellen möchten. Zwar klingt seine dreigliedrige These[3]), daß die Existenz Gottes wahr notwendig und den Weisen durch sich bekannt sei, zunächst ziemlich an thomistische Gedanken an, aber die Ausführung im einzelnen läßt nicht vollkommen klar erkennen, was Gottesbeweis, was Bestimmung des Wesens Gottes

[1]) Über sein Leben und seine Richtung vgl. Ueberweg-Heinze, 9. Aufl. II, 331 ff. Doch ist zu bemerken, daß C. Baeumker jetzt die ganzen »Impossibilia« für ein Werk von Siger hält. Die Gottesbeweise Sigers bespricht ausführlich Baeumker in »Die Impossibilia des Siger von Brabant« S. 117—144 (Beiträge II, 6), wo auch die vielen Einwände Sigers gegen die Gottesbeweise und deren Lösung behandelt werden.

[2]) s. Baeumker a. a. O. S. 194, wo das Gesagte nunmehr auf Siger (nicht mehr zum Teil auf seinen Gegner) zu beziehen ist; vgl. außerdem a. a. O. S. 127 f.

[3]) Deum esse est verum, etiam necessarium, et sapientibus per se notum; Baeumker a. a. O. S. 3.

sein soll. Insofern zeigt er eine gewisse — freilich nicht sehr wesentliche — Verwandtschaft mit Bonaventura. Bezüglich des ontologischen Argumentes aber hält Siger es nicht sowohl mit Bonaventura, als vielmehr mit Albert dem Großen [1]). Auch er ist der Ansicht [2]), daß für den Weisen sich die Existenz Gottes aus seinem Wesen ergebe. Aber da er diesen Beweis, wenn anders es sich um einen solchen handeln soll, erst an dritter Stelle bietet nach den beiden aposteriorischen, so scheint es doch auch fast, als ob er bei den Weisen, denen das Dasein Gottes durch sich bekannt sein soll, die Beweisführung a posteriori schon voraussetzt [3]). Wir heben hier nur noch jene beiden Argumente heraus, indem wir zur näheren Erklärung auf das von Baeumker darüber Gesagte [4]), sowie auf unsere späteren Ausführungen über Thomas von Aquino verweisen [5]).

[1]) wie auch Baeumker (a. a. O. S. 134) gegen Cipolla betont: vgl. oben S. 111.

[2]) Ex quibus sequitur tertium, quod deum esse sapientibus sit per se notum, quia illud quod est causans tantum non causatum, non dependens in esse suo ex aliquo sicut ex causa, oportet quod ex ratione sua habeat esse, non ex aliquo alio, ita quod est res quae de sui ratione est esse. Nunc autem per se nota sunt principia quae cognoscuntur cognitione terminorum, eo quod praedicatum sit de ratione subiecti. Et ideo sapientibus quibus nota est ratio subiecti huius propositionis: »deus est«, cum ex sua ratione sit, non ex aliquo alio, per se nota est, non ex aliquo alio; ita quod deum esse quaestionem non habet, quia causam non habet. Quaestiones enim aequales numero sunt scitis. Non est autem hoc scibile, sed notum per se sapientibus; Baeumker a. a. O. S. 4.

[3]) Ähnlich Baeumker a. a. O. 135: »Tatsächlich freilich ist die Stellung jenes Argumentes bei unserm Autor eine andere, als bei Anselm. Tatsächlich ersetzt nicht bei ihm das apriorische Argument das aposteriorische, sondern ergänzt dasselbe . Auch auf die daraus entspringende Unklarheit macht Baeumker aufmerksam (S. 136). An einen vollen Ersatz der gebräuchlichen Gottesbeweise durch den ontologischen im Sinne des Überflüssigmachens hat freilich überhaupt kein Scholastiker gedacht; denn keiner bietet das ontologische Argument für sich allein und ausschließlich, sondern wir finden es immer nur als eines neben anderen.

[4]) vgl. S. 118 Anm. 1.

[5]) Necesse enim in entibus esse aliquid quod sit causans tantum. Sine enim tali non potest esse causans causatum, neque causatum tantum. Nisi igitur esset causans tantum non causatum, nihil esset. Sed causans non causatum deus est. Deum ergo esse in rebus est verum, et oppositum falsum.

Et non tantum verum, sed etiam necessarium. Quod sic declaratur, quia causans non causatum non potest non esse, quia si sic, possi-

Es muß in den Seienden etwas geben, das nur verursachend ist. Ohne ein solches nämlich kann es kein verursachendes Verursachtes, auch kein bloß Verursachtes geben. Wenn es also kein bloß Verursachendes, das nicht verursacht ist, gäbe, so gäbe es überhaupt nichts. Aber das nicht verursachte Verursachende ist Gott. Daß Gott also in Wirklichkeit existiert, ist wahr und das Gegenteil falsch.

Und es ist nicht nur wahr, sondern auch notwendig. Dies beruht auf der Erwägung, daß das nicht verursachte Verursachende nicht nicht-sein kann; denn sonst wäre es möglich, daß nichts existierte, und da das Mögliche einmal eintrifft, so würde einmal nichts existieren; und wenn einmal nichts existierte, so hat es einmal nichts gegeben; und wenn es einmal nichts gegeben hat, dann gibt es auch jetzt nichts, weil alles nur durch jenes wird, das etwas ist.

VI. Bonaventura; Synthese von Heterogenem, annähernd unter einem einheitlichen Gesichtspunkt vollzogen.

Bei Bonaventura von Gottesbeweisen im gebräuchlichen Sinne zu reden, geht kaum an. Für denjenigen, welcher wie er die Gottesidee als angeboren betrachtet, dürften dieselben ihre wesentliche Bedeutung verlieren, und wer gar ontologistisch die Gottesidee als die notwendige Vorraussetzung anderer Erkenntnis ansieht, kann es schwerlich auf Argumente für das Dasein Gottes im strengen Sinne abgesehen haben. So ist die Aufgabe, welche sich Bonaventura stellt, eine andere. Er selbst spricht es gelegentlich aus, daß es sich bei seinen Begründungen mehr um eine Art Verstandesübung [1]) als um Beweise handele, die

bile esset nihil esse; et cum possibile aliquando contingat, aliquando nihil esset; et si aliquando nihil esset, aliquando nihil fuit; et si aliquando nihil fuit, nunc etiam nihil est, quia non fit aliquid nisi per illud quod aliquid est (Baeumker a. a. O. S. 3).

[1]) Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis q. 1. a. 1. Ed. ad Claras Aquas. V, 51: Unde huiusmodi ratiocinationes potius sunt quaedam exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum.

Evidenz vermittelten und die Wahrheit des Beweisgegenstandes selbst an den Tag legten. Von hier aus wird die ungewöhnlich starke Betonung des Gewißheitsgrades [1]) bezüglich der Erkenntnis des Daseins Gottes nur dann verständlich, wenn man erwägt, daß derselbe nicht eigentlich auf einen Beweis gestützt werden soll, sondern auf den zwingenden Charakter einer unaustilgbaren Idee.

Freilich ist dieser Standpunkt nicht überall mit gleicher Bestimmtheit vertreten. Bonaventura hat zu viel und zu verschiedenartiges Material von seinen Vorgängern herangezogen, als daß es nicht gegenüber seiner eigenen Anschauung bisweilen den Eindruck des Fremdartigen und Heterogenen machen sollte. Doch läßt sich so viel behaupten, daß seine Art der Darbietung und Gruppierung fremder Beweise vorwiegend den Stempel seines psychologisch und erkenntnistheoretisch, mystisch und zugleich auch ontologistisch gerichteten Geistes trägt, so zwar, daß die Argumente der Vorgänger nicht selten dadurch auch ihre Wertung finden. Aber gerade seine Stellungnahme zu anderen läßt seinen eigenen Standpunkt deutlicher erkennen.

Beweise des Petrus Lombardus.

Schon bei der Interpretation des Lombarden [2]) zeigt sich seine auf die innere Erfahrung gern zurückgehende Denkweise. Richtig hat er zunächst jene Argumente als aposteriorisch erkannt, und die ihnen zugrunde liegenden Voraussetzungen und damit verknüpften Bedenken beleuchtet er in zutreffender Weise. Mit Recht hebt er als Grundgedanken des ersten Beweises hervor [3]), daß der Lombarde aus der Unfähigkeit der Kreatur, diese Welt zu machen, auf eine überweltliche Ursache derselben schließe, daß er aber dabei einmal das Geschaffensein der Welt und sodann eben die Unfähigkeit der Dinge, das Universum hervorzubringen, voraussetze. Bonaventura stützt diese letzte Voraus-

[1]) Auf der unbezweifelbaren Gewißheit mancher Urteile baut schon Augustinus seine Gottesbeweise auf.

[2]) Comm. in sent., Opera I, 77 ff.

[3]) a. a. O.: In ista ratione videtur supponi duplex dubium, videlicet quod mundus iste sit factus, et quod creatura ipsum non possit facere, quorum utrumque est valde dubium.

setzung mit dem ihm als gewiß erscheinenden Satze [1]), daß die Hervorbringung einer Sache aus nichts nur von einer unendlichen Macht ausgehen könne. Darüber vergißt er es aber, über die zweite Voraussetzung zu handeln, daß nämlich die Welt gemacht sei, ein Mangel, der um so mehr auffällt, als die gleiche Voraussetzung allen vier Beweisen gemeinsam ist. Doch haben die drei letzten noch ihre eigenen Schwierigkeiten. Scheint nämlich beim zweiten im Begriffe dessen, der die veränderlichen Körper und Geister schafft, nicht ohne weiteres das Merkmal der Unveränderlichkeit zu liegen [2]), so erhebt sich beim dritten als Einwand die Analogie des Schöpfers mit dem Künstler, der auch Besseres und Schlechteres schafft, aber darum noch nicht der Beste ist [3]), und dasselbe gilt vom vierten Argumente [4]), das nur anstatt der Prädikate gut und besser schön und schöner verwendet. Zusammenfassend gibt Bonaventura auf diese Bedenken Antwort [5]). Er findet, daß alle drei Beweise ein Haltmachen voraussetzen, wie auch in der gesamten Philosophie ein Haltmachen unter den Ursachen vorausgesetzt wird. So führe man alles Veränderliche auf ein Unveränderliches zurück, weil es für das Veränderliche ein Haltmachen in der Gattung der bewirkenden Ursache nur beim unbewegten Bewegenden gebe nach dem Satze: Alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt.

---

[1]) a. a. O.: Prima enim ratio supponit, quod productio rei de nihilo non potest esse nisi a potentia infinita. Hoc supposito, cum certum sit, nullam creaturam habere potentiam infinitam, sequitur, quod actus productionis rerum de nihilo sit eius, qui est super omnem creaturam.

[2]) Et iterum, non sequitur ex hoc, quod si fecit mutabilia, quod sit immutabilis, immo potius videtur sequi oppositum, scilicet quod sit mutabilis. a. a. O.

[3]) a. a. O.: Haec similiter ratio videtur nullam habere apparentiam, quia tunc similiter quilibet artifex, qui facit bona et meliora, esset optimus, quod falsum est. [4]) a. a. O.

[5]) a. a. O. p. 78: In aliis tribus rationibus supponitur status, sicut in tota philosophia supponitur status in causis; et ideo omne mutabile reducitur ad immutabile, quia in mutabili non est status in genere efficientis nisi in movente non moto: omne enim quod movetur, ab alio movetur. Similiter bonum et melius reducuntur ad optimum, quia non est status in genere finis nisi in optimo. Similiter pulchrum et pulchrius ad pulcherrimum, quia non est status in genere speciei et formae, nisi in eo quod est ipsa species per essentiam.

Desgleichen würden ‚gut' und ‚besser' auf das Beste zurückgeführt, weil es ein Haltmachen in der Kategorie des Zweckes nur beim Besten gebe, wie man auch rücksichtlich der Gestalt und Form nur bei demjenigen stehen bleiben könne, das die Schönheit selbst in Wesenheit ist.

Hier haben wir es mit Gedanken zu tun, wie sie auch Thomas von Aquino nicht ganz fremd sind. Doch führt uns Bonaventura zur Annahme des Superlativums von einem psychologischen Bedürfnis aus, während der Aquinate den erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt in den Vordergrund rückt. Man könnte darin ein Motiv aus der Mystik insofern erblicken, als eine erst im Höchsten Ruhe findende Seelenstimmung und ein erst beim Höchsten zur Ruhe gelangender Denkprozeß psychologisch schwer zu scheiden sind. Bonaventura sucht auch ein fundamentum divisionis für die Beweise des Lombarden festzustellen [1]). Er meint, dieselben unterschieden sich nicht allein nach der Art der Ursache, auch nicht ausschließlich nach den Erkenntnisweisen, sondern nach beiden Gesichtspunkten zugleich. Bei dem ersten findet er eine „ratio causae", bei den anderen eine „ratio causae et excellentiae", und zwar sollen sich diese letzten auf die „causa efficiens sive movens", auf die „causa finiens" und auf die „causa exemplaris" stützen.

Bonaventuras eigene Beweise.

Stellten die Ausführungen unseres Mystikers im Sentenzenkommentar den Versuch dar, den Beweisen des Magisters ihre Geltung zu wahren, so haben wir es in der Schrift De mysterio Trinitatis [2]), wenigstens was den systematischen Aufbau und konsequenten Ausbau anbetrifft, mit den vorzugsweise selbständigen Überlegungen Bonaventuras zu tun. Bedeutsam für die Art, wie er unser Problem behandelt, ist schon die neue Fragestellung, ob nämlich Gottes Existenz eine unbezweifelbare Wahrheit sei,

[1]) Non enim possunt (seil. rationes) distingui penes genus causarum tantum, nec penes modos cognoscendi tantum, sed penes utrumque. Prima enim ratio sumitur secundum rationem causae; aliae sumuntur penes rationem causae et excellentiae, quia considerant ordinem et distinguuntur secundum ordinem in triplici genere causae, efficientis sive moventis, finientis et exemplaris. a. a. O. [2]) Opera (ed. ad Claras Aquas) V, 45 ff.

noch mehr aber der dreifache Weg [1]), auf welchem er zu einer bejahenden Lösung dieser Frage zu gelangen sucht. Es gilt ihm als unzweifelhaft wahr alles, was allen Geistern eingeprägt ist, ferner alles, was jede Kreatur als wahr ausruft, endlich alles, was in sich selbst am gewissesten und einleuchtendsten ist.

Beweise für das Angeborensein der Gottesidee: aus den Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis.

Unter dem ersten Gesichtspunkte trägt Bonaventura zum ersten Mal im Mittelalter mit Bestimmtheit die Lehre vom Angeborensein der Gottesidee vor und begründet dieselbe teils durch Berufung auf Autoritäten, teils sachlich durch Hinweis auf die wurzelhaften Strebungen des Menschenherzens. Freilich mußte die Heranziehung früherer Zeugnisse für seine Theorie mit Schwierigkeiten verbunden sein, und so bringt er denn an Zitaten, die sich direkt mit der Frage der Erkennbarkeit Gottes beschäftigen, nur zwei bei, die uns übrigens schon bei anderen, namentlich den großen Scholastikern begegneten, nämlich den wohl in diesem Sinne zu deutenden Satz des Damasceners [2]), daß die Erkenntnis der Existenz Gottes uns von der Natur eingepflanzt sei, und den in der Scholastik noch mehr beliebten, aber keineswegs diesen Sinn enthaltenden Ausspruch Hugos von St. Viktor [3]) über den Unterschied zwischen dem Daß und dem Was der Erkenntnis Gottes. Daneben freilich beruft er sich auf Boëthius und wiederholt auf Augustinus und Aristoteles, und es scheint fast, als ob er sie gleichfalls zu Vertretern seiner Theorie stempeln wollte. Tatsächlich aber kann er nur einzelne Bemerkungen dieser Philosophen anführen, von denen er erst mittelst einer — sehr problematischen — Folgerung zu seiner Lehre gelangt.

[1]) a. a. O.: ostenditur triplici via. Prima est ista: omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile. — Secunda est ista: omne verum, quod omnis creatura proclamat, est verum indubitabile. — Tertia est ista: omne verum in se ipso certissimum et evidentissimum est verum indubitabile.

[2]) Cognitio existendi Deum naturaliter nobis inserta est. De fide orthodoxa I, 3.

[3]) Deus sic notitiam suam in homine temperavit, ut sicut nunquam quid esset totum poterat comprehendi, ita nunquam quia esset prorsus posset ignorari. De sacr. I, 1.

So zieht er von Boëthius[1]) das Wort heran: „Eingepflanzt ist den Geistern der Menschen die Begierde nach dem Wahren und Guten“ und schließt: Die Neigung zum Wahren und Guten setzt die Kenntnis desselben voraus. Also ist den Menschengeistern eingepflanzt die Kenntnis des Wahren und die Begierde nach dem am meisten Wünschenswerten, und dies ist Gott.

Sodann leitet er mit Berufung auf Augustin[2]) aus der theologischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit[3]) der Seele eine dieser von Natur eingepflanzte Gotteserkenntnis ab, die sich an erster Stelle auf Gottes Dasein bezieht; denn das erste an Gott Erkennbare ist nach Bonaventura seine Existenz.

Eine kühne Verwendung macht unser Scholastiker von folgendem Worte des Aristoteles[4]): Unpassend wäre es, wenn wir die vornehmsten Habitus hätten und sie uns verborgen wären. Daraus folgert er nämlich: Da Gottes Dasein das vornehmste, uns gegenwärtigste Wahre ist, so ist es unpassend, daß dieses Wahre dem menschlichen Intellekt verborgen sei.

Mehr sachlicher Natur wollen offenbar die folgenden Erwägungen sein, deren erste sich übrigens mit einer vorhergehenden enge berührt, während eine spätere nur ihre negative Seite hervorkehrt.

Eingepflanzt — so vernehmen wir weiter — ist den Geistern der Menschen das Streben nach Weisheit, weil der Philosoph sagt: Alle Menschen begehren von Natur aus zu wissen. Doch die am meisten erstrebenswerte Weisheit ist die ewige Weisheit. Also ist vorzüglich nach dieser Weisheit das Streben dem Men-

[1]) De consol. philosophiae l. III. prosa 2: Inserta est mentibus hominum veri bonique cupiditas

[2]) s. de Trinitate l. 9. c. 2. n. 2 ff., l. 12. c. 4. n. 4 ff.; l. 14. c. 8. n. 11 ff.

[3]) Augustinus . . . dicit, quod imago consistit in mente, notitia et amore, et quod ratio imaginis attenditur in anima per comparationem ad Deum. Bonaventura a. a. O.

[4]) Philosophus dicit, quod inconveniens esset, nos habere nobilissimos habitus, et illos latere nos a. a. O.; vgl. Aristoteles, Analyt. post. l. 2. c. 15 (19): *καὶ πότερον οὐκ ἐνοῦσαι αἱ ἕξεις ἐγγίνονται, ἢ ἐνοῦσαι λελήθασιν; Εἰ μὲν δὴ ἔχομεν αὐτάς, ἄτοπον. Συμβαίνει γὰρ ἀκριβεστέρας ἔχοντας γνώσεις ἀποδείξεως λανθάνειν.*

schengeist eingepflanzt. Aber Liebe gibt es, wie früher gesagt wurde, nur zu einem irgendwie Erkannten. Also muß eine wie auch immer beschaffene Erkenntnis jener höchsten Weisheit dem Menschengeiste eingedrückt sein. Dies ist aber zunächst das Wissen, daß Gott selbst oder die Weisheit existiert.

In durchaus analoger Weise verfahren die nächsten Argumente[1]), die vom Streben nach Glückseligkeit, nach Frieden und vom Hasse des Falschen ausgehen.

Besondere Beachtung verdient noch die letzte Begründung, welche sich auf der Tatsache der Selbsterkenntnis folgendermaßen aufbaut[2]). Eingepflanzt ist der vernünftigen Seele die Selbstkenntnis dadurch, daß die Seele sich gegenwärtig und durch sich selbst erkennbar ist. Aber Gott ist der Seele selbst am gegenwärtigsten und durch sich selbst erkennbar. Also ist der Seele selbst die Kenntnis ihres Gottes eingepflanzt. Den Einwand, die Seele sei zwar sich selbst, aber nicht Gott proportional, weist er mit den Worten zurück: Wenn zur Erkenntnis notwendig die Proportionalität erfordert würde, so würde die Seele niemals zur Erkenntnis Gottes kommen, weil sie ihm nicht proportioniert werden kann, weder von Natur noch durch Gnade noch durch Glorie.

Dem Versuche, an die Tatsache des Selbstbewußtseins bei dem Beweis für die Existenz Gottes anzuknüpfen, begegneten wir wiederholt bei Augustin[3]), und es kann in der Tat nicht zweifelhaft sein, daß Bonaventura, der so manche Züge mit jenem größten christlichen Philosophen der ausgehenden Antike gemeinsam hat, nicht nur zu jener psychologisch-erkenntnistheoretisch gefärbten Beweisführung im allgemeinen von ihm ist angeregt worden, sondern auch speziell bei dem letzten Argumente auf seinen Schultern steht, wenngleich er ihn an dieser Stelle nicht erwähnt, während er ihn unmittelbar vorher mehrmals zitiert.

[1]) Bei allen drei beruft sich Bonaventura auf Stellen bei Augustinus.

[2]) a. a. O.: Item inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis: ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui.

[3]) s. oben S. 7 ff.

Gewiß findet sich die Lehre vom Angeborensein der Gottesidee in so bestimmter Weise bei Augustin nicht, am wenigsten in Verbindung mit dem Beweise aus der Selbstgewißheit der Seele, doch ist dieser Beweis als solcher durchaus augustinisch: was wir bei dem antiken Mystiker zwar nicht ausgesprochen fanden, aber mit van Endert[1]) als eine zum Verständnis mancher Stellen notwendige Voraussetzung betrachteten, gelangt bei dem mittelalterlichen zum bestimmten Ausdruck. Beiden ergibt sich unmittelbar aus der Gegenwart Gottes in der Seele die Erkenntnis derselben durch die Seele. Bonaventura spitzt den Gedanken insofern noch mehr zu, als er Gott der Seele gegenwärtiger sein läßt, als sie es sich selbst ist. Es hängt das unfraglich mit seiner dem Ontologismus zuneigenden Denkweise zusammen, nach welcher die Voraussetzung aller übrigen Erkenntnis oder doch wenigstens der Erkenntnis der obersten Prinzipien die Kenntnis vom Dasein Gottes ist.

Für die zweite Gruppe von Argumenten, die Gottes Dasein als unzweifelhafte Wahrheit nachweisen sollen, entlehnt Bonaventura von Augustin den Ausdruck, daß jede Kreatur dasselbe laut ausrufe, ohne sich indes der Sache nach mit ihm näher zu berühren. Seine Vorlage wird vielmehr bei Wilhelm von Auvergne[2]) zu suchen sein. Denn wenn auch mit Recht betont worden ist[3]), das in der augustinischen und boëthianischen Philosophie die Elemente gegeben waren, aus denen er leicht auch ohne Vermittlung Wilhelms die nämlichen Folgerungen hätte ziehen können, so zeigt doch die ganze Anlage der Beweisführung bei Bonaventura eine so auffallende Verwandtschaft mit jener Wilhelms, daß wir schwerlich annehmen dürfen, er habe die Erörterungen seines Vorgängers nicht gekannt.

Zehn „conditiones entis“ zieht er hier heran. Im Denken wie nicht minder im Sein setzt nach ihm voraus

[1]) S. oben S. 10. [2]) s. oben S. 92 f.

[3]) von St. Schindele, Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne S. 54.

das ens posterius	ein ens prius
ens ab alio	ens non ab alio
ens possibile	ens necessarium
ens respectivum	ens absolutum
ens diminutum sive secundum quid	ens simpliciter
ens propter aliud	ens propter se ipsum
ens per participationem	ens per essentiam
ens in potentia	ens in actu
ens compositum	ens simplex
ens mutabile	ens immutabile.

Wohl hat die Begründung dieser Schlüsse im einzelnen manche Anklänge an Beweise der Vorgänger, wie der Schluß vom ens ab alio, vom ens possibile und vom ens mutabile. Doch betont Bonaventura stets, daß die Glieder der zweiten Reihe auch für unsere Erkenntnis ein Früheres darstellten vor denen der ersten, und hierin liegt der wesentliche Unterschied seiner Argumente von den entsprechenden anderer Scholastiker, etwa des Aquinaten.

Die Beweise im Itinerarium:

Dieser eigenartige Standpunkt gelangt übrigens noch zu klarerem Ausdruck im Itinerarium mentis ad Deum [1]), weshalb wir die betreffenden Ausführungen zur Vergleichung hier einschieben. Bonaventura verwertet hier für seinen Zweck nicht nur die Begriffe, sondern auch Urteile und Schlüsse. In Bezug auf die Begriffe folgert er also [2]).

1. aus den Begriffen.

Unser Intellekt begreift, was ein Ding ist, durch die Definition desselben. Diese verdankt aber ihr Zustandekommen Höherem, übergeordneten Begriffen, diese haben wiederum zur

[1]) Opera V, 296 ff.

[2]) Itinerarium c. 3. n. 3. a. a. O. S. 304: Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive interiora. Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt: unum, verum, bonum.

Voraussetzung Höheres, und so gelangt man schließlich zum Höchsten und Allgemeinsten, ohne dessen Kenntnis man die untergeordneten Dinge nicht begreifen kann. Wir könnten eine besondere Substanz nicht ausreichend definieren, wenn wir nicht das durch sich Seiende mit seinen allgemeinsten Beschaffenheiten, der Einheit, Wahrheit und Güte, erkännten. Es kann nun nach unserm Scholastiker alles Sein gedacht werden

als ens diminutum	und als	ens completum
ens imperfectum		ens perfectum
ens in potentia		ens in actu
ens secundum quid		ens simpliciter
ens in parte		ens totaliter
ens transiens		ens manens
ens per aliud		ens per se
ens permixtum non-enti		ens purum
ens dependens		ens absolutum
ens posterius		ens prius
ens mutabile		ens immutabile
ens compositum		ens simplex.

Indem sich nun Bonaventura auf den Satz beruft, daß Privationen und Defekte nur durch Positionen erkannt werden können [1]), schließt er [2]): Unser Intellekt könnte nicht den Begriff irgendeines der geschaffenen Seienden voll erfassen, wenn er nicht von dem Intellekte des reinsten, aktualsten, vollständigsten und absoluten Seienden unterstützt würde. Wie sollte unser Intellekt wissen, ruft Bonaventura aus, dieses sei ein mangelhaftes und unvollständiges Seiendes, wenn er keine Kenntnis

[1]) vgl. Averroes, in l. 3. de anima, com. 25 (ed. Venet. 1562, fol. 168 E): Et universaliter omnes privationes non cognoscuntur nisi per contraria.

[2]) Itinerarium c. 3. n. 3. Opera V, 304: . . . non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi, et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu?

von dem gänzlich mangellosen Seienden hätte? Und dasselbe[1]) gilt unserm Scholastiker von allen anderen vorhin angeführten Beschaffenheiten des Seins.

Daß diese letzten Sätze ontologistisch klingen, wird wohl kaum bestritten. Daß sie eine andere als ontologistische Deutung kaum zulassen, ist unsere Auffassung. Nicht als ob wir bei Bonaventura einen vollkommen ausgebildeten Ontologismus finden wollten, etwa wie bei Malebranche oder Gioberti, aber Neigung und Ansätze[2]) dazu wird man bei ihm kaum ableugnen dürfen. Daß er gern an Augustinus anknüpft, spricht nicht gegen unsere Meinung. Auch bei diesem hat man ontologistische Elemente finden wollen. Richtig dürfte daran so viel sein, daß bei seinen Gottesbeweisen ein Irrationales übrig bleibt, das wir freilich als ein Mystisches glaubten auffassen zu sollen. So steht Bonaventura am Ende einer Entwicklung, deren Anfang wir bei Augustin anzusetzen haben.

2. aus den Urteilen.

Ganz augustinisch ist wieder der folgende Gedankengang[3]). Unsere Einsicht in die Urteile ist getragen von der Gewiß-

[1]) a. a. O.: Et sic de aliis conditionibus praelibatis.

[2]) M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis, S. 98 schreibt: »Der spätere Ontologismus dehnte dann die während des Mittelalters auf die obersten Wahrheiten beschränkt gebliebene Erkenntnisweise auf die sämtlichen Objekte des geistigen Erkennens aus« und vorher: »Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß dieser Gedanke einer unmittelbaren Erkenntnis der Prinzipien aus der Gottheit auch dann noch nicht verschwinden wollte, als die Kenntnis und das Studium des Aristoteles in hoher Blüte stand«. Nur dies verstehen wir unter Ansätzen zum Ontologismus. Ob Bonaventura einen vollen Ontologismus (meistens) gelehrt habe, kann nur eine Spezialuntersuchung zeigen. Wir vermögen nicht M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnistheorie des Kardinals Matthaeus von Aquasparta, 1906, S. 64) beizustimmen, wenn er von einer »längst erwiesenen falschen Auffassung und Mißdeutung von Stellen« bei (Augustin und) Bonaventura spricht.

[3]) Itinerarium, a. a. O.: Intellectum autem propositionum tunc intellectus dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse; et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione Scit enim, quod veritas illa non potest aliter sè habere; scit igitur, illam veritatem esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse crea-

heit, daß dieselben wahr sind. Dieses Wissen um die Wahrheit bedeutet die Gewißheit, daß man nicht getäuscht werden könne, daß die Wahrheit sich nicht anders verhalten könne, mithin unveränderlich sei. Da aber unser Geist selbst veränderlich ist, kann er die unveränderlich leuchtende Wahrheit nur durch ein gänzlich unveränderlich strahlendes Licht sehen, das unmöglich ein veränderliches Geschöpf sein kann.

3. aus den Schlüssen.

Auf diesen Charakter der Notwendigkeit bei der Wahrheit ist endlich auch das dritte Argument gebaut [1]). Eine wahre Einsicht beim Schlusse liegt nur dann vor, wenn man sieht, daß der Schlußsatz notwendig aus den Prämissen folgt. Das gilt nicht nur im Gebiete des Notwendigen, sondern auch bei zufälligen Bestimmungen, wie in dem Satze: Der Mensch läuft, er wird also bewegt. Dieser Notwendigkeitscharakter zeigt sich auch nicht bloß bei existierenden Dingen, sondern auch bei nicht existierenden. Der Satz: Wenn der Mensch läuft, so wird er bewegt, ist nicht minder wahr, auch wenn kein Mensch existiert. Eine solche Notwendigkeit [2]), so schließt Bonaventura, kann aber nicht von der wirklichen Existenz des Dinges kommen, weil diese zufällig ist, auch nicht von der Existenz des Dinges in der Seele, weil es sich ja sonst um eine Einbildung handelte, wenn es nicht in Wirklichkeit existierte. Sie kommt also von der Ur- und Vorbildlichkeit in Gott. Daraus ergibt sich nach unserm Autor

turam mutabilem. Scit igitur in ilia luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera et Verbum in principio apud Deum.

[1]) Intellectum vero illationis tunc veraciter percipit noster intellectus, quando videt, quod conclusio necessario sequitur ex praemissis; quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut: homo currit, homo movetur. Hanc autem necessariam habitudinem percipit non solum in rebus entibus, verum etiam in non-entibus. Sicut enim, homine existente, sequitur: si homo currit, homo movetur; sic etiam non existente. a. a. O.

[2]) a. a. O.: Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem.

mit Klarheit [1]), daß unser Intellekt mit der ewigen Wahrheit selbst verbunden ist, da er, wenn nicht durch sie belehrt, nichts Wahres mit Gewißheit fassen kann.

Der ontologische Beweis.

Zum Schluß noch ein Wort über Bonaventuras Stellung zum ontologischen Beweis. Er nimmt denselben unbedingt an und verteidigt [2]) ihn gegen den Einwand Gaunilos von der Insel, indem er erklärt, der Begriff einer Insel, über die hinaus keine größere gedacht werden könne, enthalte einen Widerspruch, da der Begriff Insel ein mangelhaftes Seiendes besagt, aber der Zusatz ein vollkommenes Sein bedeutet. Dagegen liegt dieser Widerspruch nicht vor bei einem Seienden, über das hinaus nichts größeres gedacht werden kann.

---

[1]) a. a. O.: Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediant et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant.

[2]) De mysterio Trinitatis q. 1. a. 1., Opera V, 50: Ad illud quod obicitur de ratione Anselmi de insula, qua nulla melior vel maior cogitari potest; dicendum, quod non est simile: quia, cum dico ens, quo nihil maius cogitari potest, hic nulla est repugnantia inter subiectum et implicationem; et ideo rationabiliter potest cogitari. Sed cum dico insulam, qua nulla potest melior cogitari; hic est repugnantia inter subiectum et implicationem. Insula enim dicit ens defectivum, implicatio vero est entis perfectissimi; et ideo, quia ibi est »oppositio in adiecto«, irrationabiliter cogitatur, et intellectus sibi ipsi in cogitando repugnat: et ideo non est mirum, si non potest inferri, quod istud quod cogitatur sit extra in re. Secus autem est in ente vel in Deo, cui non repugnat talis implicatio. Vgl. Comm. in sent. l. I. d. 8. a. 1. qu. 2. scholion. Von dieser letzten Stelle behauptet O. Paschen, Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik S. 57, sie sei die einzige in den bekannten Werken Bonaventuras, die hier in Betracht kommen könne, und sucht zu zeigen (S. 58), daß die dem Proslogion von Bonaventura entlehnten Sätze nicht den Zweck haben, uns zur Erkenntnis des Daseins Gottes zu führen. Indessen zeigt die (von Paschen nicht beachtete) Zurückweisung des Einwandes von der Insel zur Genüge, daß Bonaventura den ontologischen Beweis voll und ganz akzeptiert hat, wie das auch seine ganze Richtung wahrscheinlich macht.

VII. Thomas von Aquino; volles Eindringen des aristotelischen Realismus, der aristotelischen Physik und Metaphysik.

Einer besonderen Beachtung haben sich stets die Beweise des Thomas von Aquino [1]) erfreut, so zwar, daß dieselben gern in scholastischen Lehrbüchern Aufnahme fanden und sich allmählich eine privilegierte Ausnahmestellung errangen. Es war dies hauptsächlich eine Folge der Schätzung des „Fürsten der Scholastik" überhaupt, welcher zuerst unter den christlichen Scholastikern den vollen Aristotelismus in seinem philosophisch-theologischen Lehrsystem zur Geltung brachte. Bei dieser Bevorzugung seiner Gottesbeweise vor allen anderen der ganzen Scholastik legt uns die geschichtliche Betrachtungsweise die doppelte Pflicht auf, einerseits den historischen Zusammenhang der Argumente des Aquinaten mit denen seiner Vorgänger aufzudecken, andererseits das Neue, mit welchem er über diese hinaus gegangen ist, genau darzulegen. Daß wir zu diesem Zwecke von der zuerst verfaßten [2]) philosophischen Summe ausgehen müssen und nicht die theologische mit gleichem Recht zu grunde legen können [3]), dürfte sich von selbst verstehen und müssen wir diesen methodologischen Gesichtspunkt um so mehr hervorkehren, als seine Annahme oder Ablehnung für die Auffassung und Wertung des vierten Beweises, sofern sich dieselbe überhaupt die vorliegenden Texte aus sich heraus zu interpretieren bestrebt, schlechterdings entscheidend ist.

Thomas von Aquino stellt sich nun in der Summa contra gentiles [4]) die Aufgabe [5]), die Gründe darzulegen, mit welchen die Philosophen sowohl wie die theologischen Lehrer das Dasein Gottes erwiesen haben. Seine drei ersten Beweise schreibt er

[1]) Eine ausführliche monographische Darstellung derselben gibt Eug. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Vgl. auch Baeumker, Witelo, S. 332 ff. u. ö.

[2]) vgl. Ueberweg-Heinze II [9], 302.

[3]) s. Ueberweg-Heinze II [9], 302. [4]) l. I. c. 13.

[5]) . . . procedamus ad ponendum rationes, quibus tam philosophi quam Doctores catholici Deum esse probaverunt.

dem Aristoteles[1]) zu, den vierten glaubt er aus Gedanken des Stagiriten zusammenstellen[2]) zu können, und als Quelle des fünften gibt er Johannes von Damaskus[3]) an, indem er sich zugleich auf eine arabische Parallele[4]) beruft. Damit stellt sich der Schüler Alberts des Großen bezüglich der Gottesbeweise selbst in den historischen Zusammenhang hinein. Wenn Albert zum erstenmal den ganzen Kreis der aristotelischen Schriften behandelt, aber die Physik und Metaphysik nur zu einem einzigen kurzen Argumente verwertet hatte, so zieht Thomas dagegen für unser Problem alles heran, was Aristoteles an brauchbaren Elementen für die Gottesbeweise bot. In den Vordergrund treten dabei die Grundgedanken der aristotelischen Kosmologie, wie sie namentlich im 7. und 8. Buche der Physik und in den Schlußkapiteln des 12. Buches der Metaphysik vorgetragen werden. Daher sind es auch die Argumente aus der Bewegung, welche in der philosophischen Summe den weitaus größten Raum einnehmen und eine dementsprechende Beachtung verlangen. In der theologischen Summe dagegen erscheinen die speziell physischen Anschauungen des Stagiriten zurückgedrängt, und es machen sich wieder mehr die Begriffe der aristotelischen Logik und Ontologie geltend, woraus auch erhellt, daß sich in der theologischen Summe mehr Berührungspunkte mit den Gottesbeweisen der vorhergehenden Scholastik finden als in der philosophischen. Übrigens verwendet Thomas die aristotelischen Gedanken vielfach in der Formulierung, die sie bei Avicenna und namentlich bei Maimonides gefunden hatten.

Beweise aus der Bewegung[5]).

Auf zweifachem Wege sucht Thomas mit Aristoteles vom Bewegungsgedanken aus das Dasein Gottes zu erweisen, wobei

---

[1]) Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse, qui hoc probare intendit ex parte motus, duabus viis. — Procedit autem Philosophus alia via, in secundo Metaphysicorum.

[2]) Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis, in secundo libro Metaphysicorum.

[3]) Adhuc etiam inducitur a Damasceno alia ratio sumpta ex rerum gubernatione. [4]) quam (sc. rationem) etiam innuit Commentator in secundo Physicorum. [5]) Über die historische Entwickelung und die verschiedenen Formen des Beweises aus der Bewegung vgl. Baeumker, Witelo, S. 322 ff.

das Unterscheidende des zweiten darin liegt, daß er zunächst in erkenntnistheoretischer Richtung verläuft. Die Grundlinien des ersten zieht der Aquinate in bestimmter Weise, indem er schreibt [1]:

Beweise in der Summa philosophica. Erster Beweis aus der Bewegung.

Alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt. Es zeigen aber die Sinne, daß etwas bewegt wird, wie z. B. die Sonne; also wird sie durch ein anderes Bewegendes bewegt. Entweder wird nun also jenes Bewegende bewegt oder nicht. Wenn es nicht bewegt wird, haben wir also das Behauptete, daß man irgend ein unbewegliches Bewegendes setzen muß, und dies nennen wir Gott. Wenn es aber bewegt wird, wird es also wieder von einem anderen Bewegenden bewegt. Entweder gibt es also ein Fortschreiten ins Unendliche, oder man muß zu irgend einem unbeweglichen Bewegenden gelangen. Es gibt aber kein Fortschreiten ins Unendliche; also muß man irgend ein erstes unbewegliches Bewegendes setzen.

1. Begründung des Obersatzes.

Nachdem Thomas so das logische Gefüge dieses Beweises klargestellt hat, geht er dazu über, die beiden Prämissen desselben durch Heranziehung ausgewählter Stellen aus der Physik des Aristoteles zu begründen. Auf dreifache Art sucht er den Obersatz, welcher lautete: „Alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt", zu beweisen, nämlich indirekt, indem er den Begriff der Selbstbewegung als widerspruchsvoll hinstellt, induktiv, indem er ihre Unmöglichkeit an den verschiedenen Klassen des Bewegten aufzeigt, endlich durch Zerlegung des aristotelischen Bewegungsbegriffes in seine beiden wesentlichen Merkmale der Möglichkeit und Wirklichkeit.

Die indirekte Begründung stellt zunächst mehrere Bestimmungen [2] des Sich-selbst-bewegenden fest. Es muß — so führt

[1]) Omne quod movetur ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem; ergo, alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur: ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile, et hoc dicimus Deum. Si autem movetur: ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum, aut est devenire ad aliquod movens immobile; sed non est procedere in infinitum; ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

[2]) a. a. O.: Si aliquid movet se ipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui; aliter manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primomotum, scilicet quod moveatur ratione sui ipsius et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis. Sic enim totum

Thomas aus — das Prinzip seiner Bewegung in sich haben; sonst würde es offenbar von einem anderen bewegt. Es muß auch ein ursprünglich Bewegtes sein, d. h. bewegt werden auf Grund seiner selbst und nicht auf Grund seines Teiles, wie das Tier durch die Bewegung des Fußes bewegt wird. So nämlich würde nicht das Ganze von sich bewegt werden, sondern von seinem Teile, und ein Teil vom anderen. Es muß auch teilbar sein und Teile haben, da alles, was bewegt wird, teilbar ist, wie im sechsten Buche der Physik bewiesen wird.

Auf diesen Grundlagen baut nun unser Scholastiker im Anschluß an Aristoteles einen Beweis auf, der freilich zu einer dieser Grundlagen nicht recht zu passen scheint, was schon frühe zu einer Unsicherheit des Textes und der Auslegung geführt hat. Es handelt sich um die Beibehaltung oder Streichung eines in mehreren Handschriften befindlichen non in dem Satze: Hoc quod a se ipso ponitur moveri, est primomotum; ergo ad quietem unius partis eius non sequitur quies totius. Gegenüber der Auffassung von Eugen Rolfes[1], der das non nicht akzeptierte, aber an Stelle des ergo ein sed oder atqui als — inzwischen wieder aufgegebene[2] — Konjektur vorschlug, hat Simon Weber in einer eigenen Schrift[3] und nochmals im Anhang zu seinem Werke „Christliche Apologetik“[4] nachzuweisen gesucht, daß das non durch den Zusammenhang unbedingt gefordert sei, falls man Thomas nicht eine quaternio terminorum[5] zur Last legen wolle.

non moveretur a se, sed a sua parte, et una pars ab alia. Oportet etiam ipsum divisibile esse et habere partes, quum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in sexto Physicorum.

[1]) vgl. »Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin u. Aristoteles«, S. 81 f.

[2]) Zur Kontroverse über den Wortlaut des Textes in der philosophischen Summe des hl. Thomas 1, 13 u. s. w. im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, B. 20. S. 39—45; 45: »Ich gebe also zu, daß meine Konjectur mit atqui unnötig und darum der Text, als im Besitzstand, zu belassen ist«. Ebenda B. 22. S. 89 erklärt er nunmehr die Unhaltbarkeit seiner vermeintlichen Korrektur.

[3]) Simon Weber, Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinen Wortlaut untersucht. 1902.

[4]) Nochmals die Textfrage im Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin, Summa contra gentiles 1, 13, 1907 (ist auch in Sonderabdruck erschienen). [5]) Der Gottesbeweis aus der Bewegung u. s. w. S. 12 und: Nochmals die Textfrage u. s. w. S. 11.

Uns haben jedoch die scharfsinnigen Ausführungen des Autors nicht zu überzeugen vermocht, weil dieselben dem Texte zu viel Gewalt antun und auch auf die aristotelische Vorlage sich mit Unrecht berufen [1]). Eine solche Korrespondenz, wie sie Weber für die einzelnen Glieder des Beweises mit den entsprechenden vorhergehenden Bestimmungen des Sichselbstbewegenden verlangt, liegt nicht vor. Rolfes neigt dazu, die Schwäche des Beweises in der nicht voll begründeten Behauptung von der Teilbarkeit alles Bewegten zu finden [2]). Thomas hat in diesem Argumente jedenfalls bestimmte Sätze aus der aristotelischen Theorie der Bewegung übernommen und dieselben zu seinem Zwecke zu verknüpfen gesucht. Den eigentlichen Kern des Beweises [3]) glauben wir in folgendem Syllogismus wiedergeben zu können: Bei demjenigen, das angenommenermaßen von sich selbst bewegt wird, folgt auf die Ruhe eines Teiles die Ruhe des Ganzen. Nichts aber, das ruht, sobald ein anderes ruht, wird von sich selbst bewegt. Also wird dasjenige, was als ein von sich selbst bewegtes angenommen wurde, nicht von sich selbst bewegt; darum muß alles, was bewegt wird, von einem anderen bewegt werden.

Dieser Schluß ist an sich vollkommen durchsichtig. Auch bedarf keiner weiteren Erklärung die Begründung seines Untersatzes, welche lautet: Dessen Ruhe auf die Ruhe des anderen folgt, dessen Bewegung muß auch auf die Bewegung des anderen folgen; denn dieser Parallelismus der Folgeverhältnisse bei der Ruhe und bei der Bewegung hat zur gemeinsamen Grundlage die Abhängigkeit eines Teiles vom anderen, die sich natur-

[1]) Wir halten es also für verfrüht, wenn Weber im Anhang zu seiner Apologetik S. 14 triumphierend ausruft: Die jahrhundertalte Streitfrage ist endgültig gelöst«.

[2]) a. a. O. S. 80 f. und S. 84.

[3]) Summa c. G. I, 13: Hoc quod a se ipso ponitur moveri, est primomotum; ergo ad quietem unius partis eius sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primomotum, sed pars eius quae movetur, alia quiescente. Nihil autem quod quiescit, quiescente alio, movetur a se ipso. Cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a se ipso. Ergo hoc quod ponebatur a se ipso moveri, non movetur a se ipso; necesse est ergo omne quod movetur ab alio moveri.

gemäß nicht bloß bei der Ruhe, sondern ebenso auch bei der Bewegung zeigen muß. Schwierigkeiten bereitet dagegen der Obersatz mit seiner Anknüpfung an den ihm vorhergehenden Satz und, was auf dasselbe hinausläuft, mit seiner Begründung. Wenn Thomas folgert: „Was der Annahme nach von sich selbst bewegt wird, ist ein ursprünglich Bewegtes; also folgt auf die Ruhe eines Teiles desselben die Ruhe des Ganzen", so scheint er sich damit selbst zu widersprechen, weil er ja das ursprünglich Bewegte als ein solches bestimmt hatte, das nicht auf Grund eines Teiles bewegt werde. Es scheint weiterhin einen Zirkel zu bedeuten, wenn er jene Schlußfolgerung also begründet: Falls nämlich bei der Ruhe eines Teiles ein anderer desselben bewegt würde, dann wäre nicht eben das Ganze ein ursprünglich Bewegtes, sondern der Teil desselben, welcher bei der Ruhe des anderen bewegt wird. Doch will ja der Aquinate diesen Fall nicht als wirklich, ja nicht einmal als möglich hinstellen, sondern nur zeigen, zu welcher Konsequenz seine Annahme führt. Dies spricht er deutlich mit den folgenden Worten aus[1]):

„Und dieser Begründung steht nicht entgegen, daß vielleicht jemand sagen könnte, von dem, was nach der Annahme sich selbst bewegt, könne nicht ein Teil ruhen, und wiederum, dem Teile komme Ruhe und Bewegtwerden nur in akzidenteller Weise zu, wie Avicenna kritisierend einwendet; denn die Kraft der Begründung besteht darin, daß, wenn etwas sich selbst ursprünglich und durch sich bewegte, nicht auf Grund seiner Teile, es notwendig ist, daß sein Bewegtwerden nicht von etwas abhängt. Das Bewegtwerden des Teilbaren selbst hängt aber wie auch sein Sein von den Teilen ab, und so kann es nicht sich selbst ursprünglich und durch sich bewegen. Es wird also für die Wahrheit des eingeführten Bedingungssatzes nicht erfordert, daß er gleichsam als ein bestimmtes unbedingt Wahres voraussetzt, ein Teil des sich selbst Bewegenden ruhe, sondern es muß nur dieser Bedingungssatz wahr sein, daß, wenn ein Teil ruhte, das Ganze ruhte. Dieser Satz kann aber freilich wahr sein, auch wenn der Vordersatz Unmögliches aussagt, wie dieser Bedingungssatz wahr ist: Wenn der Mensch ein Esel ist, so ist er unvernünftig".

[1]) a. a. O.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich zur Genüge, daß Thomas im Begriffe der Selbstbewegung einen Widerspruch aufzeigen will und zu diesem Zwecke die Bestimmung der jedem Bewegenden, also auch dem sich selbst Bewegenden zukommenden Teilbarkeit verwendet. Wir können darum nunmehr den ganzen Beweis auch folgendermaßen zusammenfassen: Ursprünglich Bewegtsein und das Prinzip der Bewegung in sich selbst haben sind unvereinbar mit der Eigenschaft der Geteiltheit oder Teilbarkeit. Diese Eigenschaft aber kann nun in zweifacher Weise in dem sich selbst Bewegenden zur Geltung kommen. Entweder wird, während der eine Teil ruht, der andere bewegt, oder er ruht, wenn der andere ruht, ebenfalls. In beiden Fällen haben wir kein sich selbst Bewegendes. Im ersten wäre nämlich nicht das Ganze ein ursprünglich Bewegtes, im zweiten hätten wir ein sich selbst Bewegendes aus dem Grunde nicht, weil bei demjenigen, dessen Ruhe auf die Ruhe des anderen folgt, auch die Bewegung auf die Bewegung des anderen folgt, was eben bei der Selbstbewegung ausgeschlossen ist. Sind somit die beiden allein denkbaren Fälle in dem sich selbst Bewegenden unmöglich, weil mit den zwei anderen Wesensbestimmungen desselben unvereinbar, so stellt sich dadurch sein Begriff als unrealisierbar heraus, und somit scheint der Satz bewiesen, daß alles Bewegte von einem anderen bewegt wird.

Wir glauben gegenüber S. Weber[1]), daß nur durch diese Interpretation die von Thomas gebotene Lösung des Einwandes und zumal das darin vorgetragene Beispiel genügend verständlich wird, tragen zugleich aber kein Bedenken, in dem Argumente eine petitio principii zu konstatieren oder es als nicht

[1]) Weber findet in der das non streichenden Textinterpretation, wie sie Rolfes gibt, einen Harrassprung, eine staunenswerte Verwirrung, die Tänzelei eines inneren Widerspruchs (Nochmals die Textfrage u. s. w. S. 9), eine Widersinnigkeit des Gedankenganges (a. a. O. S. 11); er warnt davor, dem heiligen Aquinaten solche Vergeßlichkeit zuzumuten; solche Scherze, versichert er, habe Thomas von Aquin nicht gemacht (a. a. O.); es hieße nichts anderes als Gedankenlosigkeit und Verworrenheit zum leitenden Grundsatz der Beweisführung erheben und sie vereiteln (a. a. O. S. 12). — Aber die starken Ausdrücke können die nicht ausreichend überzeugende Begründung nicht ersetzen. Rolfes verteidigt sich gegen diese Angriffe im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, B. 22. S. 89—94.

voll begründet hinzustellen. Nicht nur daß die oben genannten zwei Fälle allein gedacht werden könnten, aber im sich selbst Bewegenden unrealisierbar seien, war zu zeigen, sondern, daß einer derselben mit Notwendigkeit im sich selbst Bewegenden angenommen werden müßte.

2. Begründung des 1. Obersatzes.

Gehen wir nach dieser durch die Schwierigkeit des Textes veranlaßten ausführlicheren Erörterung wiederum zu einer gedrängteren Wiedergabe des ersten Bewegungsbeweises über, so zeigt Thomas die Unmöglichkeit eines sich selbst Bewegenden zweitens induktiv an den einzelnen Arten der Bewegung folgendermaßen:

Was in akzidenteller Weise bewegt wird, wird nicht von sich selbst bewegt; denn es wird bewegt auf die Bewegung eines anderen hin. Das Gleiche gilt von der gewaltsamen Bewegung, aber auch von den Dingen, welche durch ihre Natur bewegt werden, wie von den aus sich bewegten Tieren, da sie von der Seele bewegt werden, und ebenso von den durch die Natur bewegten als schwer und leicht unterschiedenen Dingen, weil diese von dem das Hindernis Erzeugenden oder Beseitigenden bewegt werden. Somit ist nach Aristoteles und Thomas bei allen denkbaren Arten der Bewegung die Selbstbewegung ausgeschlossen. Wir bringen dieselben auf Grund der am Schlusse dieses Induktionsbeweises gegebenen Übersicht in folgendes Schema:

Alles, was bewegt wird, wird bewegt

entweder per se — oder per accidens

entweder per violentiam — oder per naturam

entweder ex se (Tier) — oder non ex se (Schweres u. Leichtes).

Hat auch diese auf dem unmittelbaren Augenschein beruhende naive Naturauffassung schon längst einer auf genaueste Erforschung der Naturstatik und -mechanik gestützten anders gearteten, ja diametral entgegengesetzten Kosmologie Platz gemacht, so ist dadurch doch das Problem der Bewegung und des Verhältnisses ihrer einzelnen Arten zueinander nicht aus der Welt geschafft, und mit Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß dasselbe durch das von der neueren Physik aufgestellte Trägheitsgesetz von neuem brennend geworden ist.

Der dritte von Thomas beigebrachte Beweis des Aristoteles gegen die Möglichkeit eines sich selbst Bewegenden fußt auf der aristotelischen Definition der Bewegung, welche ihm die Wirklichkeit des der Möglichkeit nach Seienden als solchen ist, und benutzt die darin enthaltenen Grundbegriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit. *3. Begründung des Obersatzes.*

Beide müßten — das ist der Gedankengang des Argumentes [1]) — in ein und derselben Beziehung in dem sich selbst Bewegenden realisiert sein. Weil aber nichts in derselben Beziehung in Wirklichkeit und Möglichkeit zugleich sein kann, so ist ein sich selbst Bewegendes undenkbar. Alles nämlich, was bewegt wird, ist als solches gemäß der obigen Definition in der Möglichkeit, und alles, was bewegt, ist als solches in der Wirklichkeit, weil alles nur wirkt, insofern es in Wirklichkeit ist. Folglich sind ein aktuell Bewegendes und ein potenziell Bewegtes als solche in einem Dinge unvereinbar.

Damit schließt der Aquinate die Begründung für den Satz, daß es ein sich selbst Bewegendes nicht geben könne und daß daher alles Bewegte von anderem bewegt werde, indem er nur noch mit Berufung auf Aristoteles hinzufügt, zwischen der Lehre Platos von der Selbstbewegung aller Dinge und insbesondere des ersten Bewegenden und der Auffassung des Stagiriten bestehe kein Widerspruch, da jener den Begriff der Bewegung in weiterem Umfange gebrauche und darunter jede beliebige Tätigkeit, auch das Einsehen und Tun verstehe, wie sich denn hierin in der Tat die Anschauungen des Plato und des Aristoteles decken.

Wie für die erste Prämisse unseres Bewegungsbeweises, so findet Thomas auch für die zweite, welche die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe bewegender und bewegter Dinge behauptete, einen dreifachen Grund. Der erste führt den Gesichts- *Begründung des Untersatzes.*

[1]) a. a. O.: Nihil idem est simul in actu et in potentia, respectu eiusdem; sed omne quod movetur, in quantum huiusmodi, est in potentia, quia motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. Omne autem, quod movet, est in actu, in quantum huiusmodi, quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est, respectu eiusdem, movens actu et motum; et sic nihil movet se ipsum.

punkt der Zeit ein, die beiden anderen machen die Abhängigkeit der bewegenden Dinge von einem ersten und obersten geltend. Die Negation einer unendlichen Reihe aufeinander wirkender Dinge hatte, wie unsere frühere Darstellung zeigte, seit Beginn der Scholastik in den Gottesbeweisen eine nicht unerhebliche Rolle gespielt. Der Unterschied der Darlegungen des Aquinaten von ähnlichen liegt darin, daß Thomas mehrere Gedanken der aristotelischen Physik mit dem Gottesbeweis in engsten Zusammenhang bringt, wie es von keinem älteren Scholastiker, auch nicht von Albertus Magnus versucht war und wie es selbst der Philosoph des Altertums nicht getan hatte, so sehr sich auch sachlich seine betreffenden Ideen zum Argumente für Gottes Existenz zusammenschließen mögen.

1. Begründung des Untersatzes.

Namentlich gilt dies vom ersten Argumente gegen eine unendliche Reihe, das ganz von der aristotelischen Naturauffassung abhängt und mit derselben steht und fällt. Es folgert also:

Wenn man mit den Bewegern und Bewegten ins Unendliche fortgeht, so müssen alle unendlich vielen Dinge dieser Art Körper sein, weil alles, was bewegt wird, teilbar und Körper ist, wie im 6. Buche der Physik bewiesen wird. Jeder Körper aber, der als bewegter bewegt, wird zugleich bewegt, während er bewegt. Also werden alle jene unendlich vielen Dinge zugleich bewegt, während eines derselben bewegt wird. Aber eines derselben wird, da es endlich ist, in endlicher Zeit bewegt. Also müßten alle jene unendlich vielen Dinge in endlicher Zeit bewegt werden. Das aber ist unmöglich. Also ist es unmöglich, daß man mit den Bewegern und Bewegten ins Unendliche fortgeht.

Für die Unmöglichkeit der Bewegung unendlich vieler Dinge in endlicher Zeit führt Thomas folgenden Beweis des Stagiriten an: Das Bewegende und das Bewegte muß zugleich sein, wie Aristoteles durch Induktion an den einzelnen Arten der Bewegung nachweist. Aber Körper können nur durch Stetigkeit oder Berührung zusammen sein. Da also alle vorhin genannten Dinge, die bewegenden und die bewegten, Körper sind, wie bewiesen ist, so müssen sie gleichsam ein einziges Bewegliches durch Stetigkeit oder Berührung sein, und so würde ein einziges Unend-

liches in endlicher Zeit bewegt werden, was unmöglich ist, wie im 6. Buche der Physik bewiesen wird.

Sachlich, zumal vom Standpunkte der modernen Naturforschung, bietet dieses Argument große Schwierigkeiten, ja man kann es ohne Bedenken als unhaltbar bezeichnen. Thomas selbst legt ihm an anderer Stelle [1]) geringere Beweiskraft bei, als es in unserm Zusammenhange der Fall zu sein scheint.

2. Begründung des Untersatzes.

Einleuchtender als diese erste dürften die beiden folgenden Begründungen für die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe sein. Dieselben suchen zu zeigen, daß eine erste, oberste Ursache existieren muß, wofern es überhaupt Bewegung geben soll, daß aber bei einer unendlichen Reihe von einer ersten Ursache nicht die Rede sein kann. Diesen Gedanken drückt Thomas zunächst so aus:

Unter den geordneten Bewegenden und Bewegten, bei welchen nämlich eines der Reihe nach vom anderen bewegt wird, kommt man notwendig zu dem Resultate, daß, wenn das erste Bewegende entfernt wird oder von der Bewegung abläßt, keines der anderen bewegen oder bewegt werden wird; denn das erste ist die Ursache des Bewegens für alle anderen. Doch wenn es Bewegende und Bewegte der Reihe nach ins Unendliche gibt, so wird kein erstes Bewegendes existieren, sondern alle werden gleichsam mittlere Bewegende sein. Also würde keines unter den anderen bewegt werden können, und so würde nichts in der Welt bewegt werden.

3. Begründung des Untersatzes.

Nicht sehr verschieden von diesem Argumente scheint zunächst das dritte zu sein, nur daß es nach unserm Scholastiker mit dem Höheren beginnt. An die Stelle der formalen Unterscheidung zwischen dem ersten Bewegenden und den anderen tritt lediglich die mehr sachliche zwischen dem principaliter und instrumentaliter Bewegenden. Doch ist zu beachten, daß dieser Beweis für die von Thomas als denkbar bezeichnete Annahme einer ewigen Schöpfung berechnet ist. Im übrigen freilich wird ganz analog geschlossen: Was nach Art eines Werkzeuges bewegt, kann nur bewegen, wenn etwas existiert, das ursprünglich

[1]) comm. in phys. l. 8. lectio 9, vgl. Rolfes a. a. O. S. 97.

bewegt. Aber bei Annahme einer unendlichen Reihe von Bewegenden und Bewegten werden alle gleichsam werkzeuglich bewegend sein, weil sie als bewegte Bewegende werden zu gelten haben; nichts aber würde wie ein ursprüngliches Bewegendes sein. Also würde nichts bewegt werden.

Zweiter Beweis aus der Bewegung: indirekt geführt.

Mit dieser dreifachen Begründung auch der zweiten Prämisse schließt unser Scholastiker den ersten Gottesbeweis des Aristoteles aus der Bewegung. Er läßt darauf einen zweiten ausführlichen folgen, in welchem er indirekt vorgeht und sich durchweg auf den Standpunkt des Gegners stellt, um diesem von seinen eigenen Voraussetzungen aus die Unmöglichkeit seiner Annahme zu zeigen. Ging diese dahin, daß alles Bewegende bewegt werde, so lag unserm Philosophen die Aufgabe ob, zu untersuchen, welcher Art das Band sei, das die beiden Bestimmungen ‚bewegt' und ‚bewegend' in einem Wesen verknüpft. Ist es ein logisch notwendiges, so hat der Gegner recht, ist es aber bloß zufällig, so ist damit die Möglichkeit eines unbewegten Bewegenden gegeben und seine Wirklichkeit kann als wahrscheinlich gelten. Es liegt also im Charakter dieses indirekten Argumentes, daß die gegenteilige Anschauung zwar in zwingender Weise widerlegt wird, daß aber die positive Beweisführung sich darauf beschränken muß, eine lediglich aus der Aufhebung des Gegenteils resultierende Wahrscheinlichkeit zu vermitteln. Übrigens sucht Thomas mit dem Stagiriten dieselbe durch eine empirische Analogie zu heben. Nach diesen Vorbemerkungen, welche die Grundlinien des Beweises andeuten, gehen wir zu diesem selbst über. Derselbe beginnt mit folgenden Worten:

Wenn alles Bewegende bewegt wird, so ist dieser Satz durch sich oder akzidentell wahr. Wenn akzidentell, so ist er also nicht notwendig; was nämlich akzidentell wahr ist, ist nicht notwendig. Es ist also möglich, daß kein Bewegendes bewegt wird. Doch wenn das Bewegende nicht bewegt wird, bewegt es nicht, wie der Gegner sagt. Folglich ist es möglich, daß nichts bewegt wird; denn wenn nichts bewegt, wird nichts bewegt. Das aber hält Aristoteles für unmöglich, daß es nämlich einmal keine Bewegung gebe. Also war das erste nicht möglich, weil aus einer Voraussetzung, die zwar falsch, aber möglich ist,

sich keine Folge ergeben kann, die nicht nur falsch, sondern auch unmöglich ist. Und so war der Satz: „Alles Bewegende wird durch ein anderes bewegt", nicht akzidentell wahr.

An die Widerlegung dieses als erstes Glied eines Dilemmas aufzufassenden Gedankens knüpft unser Scholastiker eine erfahrungsmäßige Bestätigung, die im Grunde das Resultat des Beweises schon vorwegnimmt, wenigstens in der Fassung, die ihr Thomas gibt, und die denn auch tatsächlich bei anderen Scholastikern [1]) als selbständiger Gottesbeweis uns entgegentritt. Der Aquinate lehnt sich dabei an Aristoteles [2]) an, dessen kurzer Bemerkung er jedoch einen allgemeinen Satz vorausschickt, den er durch ein empirisches Beispiel belegt und später gegen einen Einwand verteidigt.

Wenn irgend zwei Bestimmungen [3]) — so hören wir — in akzidenteller Weise in einem Dinge verbunden sind und eine derselben sich ohne die andere findet, so ist es wahrscheinlich, daß die andere ohne jene gefunden werden kann, wie, wenn die Bestimmungen ‚weiß' und ‚gebildet' sich an Sokrates finden und an Plato sich ‚gebildet' ohne ‚weiß' findet, es wahrscheinlich ist, daß man an irgendeinem anderen ‚weiß' ohne ‚gebildet' finden kann. Wenn also ‚bewegend' und ‚bewegt' in einem Dinge in akzidenteller Weise verbunden sind, das Bewegte aber in einem Dinge ohne das Bewegende sich findet, dann ist es wahrscheinlich, daß das Bewegende sich findet ohne jenes, das bewegt wird.

---

[1]) z. B. bei Wilhelm von Auvergne; s. o. S. 94.

[2]) phys. l. 8. c. 5. 256 b 20: *ἐπεὶ δ' ὁρῶμεν τὸ ἔσχατον, ὃ κινεῖσθαι μὲν δύναται, κινήσεως δ' ἀρχὴν οὐκ ἔχει, καὶ ὃ κινεῖ μέν, ὑπ' ἄλλου δὲ κινεῖται, ἀλλ' οὐχ ὑφ' αὑτοῦ, εὔλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν;* vgl. damit metaph. l. 12. c. 7, 1072 a 24 und de anima l. 3. c. 10, 433 b 13.

[3]) In dieser Ausführung lehnt sich Thomas offensichtlich an Maimonides an, s. S. Munk, Le guide des égarés II. p. 36 ff.: Aristote a d'abord posé en principe que, si l'on trouve une chose composée de deux choses (distinctes), et que l'une des deux choses existe isolément en dehors de cette chose composée, il faut nécessairement que l'autre existe également en dehors de cette chose composée . . . Si, par exemple, l'oxymel existe, et qu'en même temps le miel existe seul, il s'ensuit nécessairement que le vinaigre aussi existe seul.

Den Einwand, daß man in gleicher Weise auf das gesonderte Vorkommen sowohl der Substanz als auch der Akzidentien schließen könne, den auch Averroës[1]) in Betracht zieht, weist Thomas mit der Bemerkung zurück, dieselben seien durch sich und nicht in akzidenteller Weise verbunden. Sodann geht er zum zweiten Gliede des Dilemmas über, indem er also fortfährt:

Wenn aber die obige Behauptung durch sich wahr ist, so ergibt sich in ähnlicher Weise eine unmögliche oder ungereimte Folgerung, weil das Bewegende entweder in der gleichen Art der Bewegung bewegt werden muß, in welcher es bewegt, oder in einer anderen. Wenn in derselben, so müßte also das Verändernde verändert und weiterhin das Heilende geheilt und das Lehrende gelehrt werden, auch in Bezug auf dieselbe Wissenschaft. Das aber ist unmöglich; denn der Lehrende muß das Wissen haben, der Lernende aber darf es nicht haben, und so müßte jemand dasselbe haben und nicht haben, was unmöglich ist. Wenn aber das Bewegende in einer anderen Art der Bewegung bewegt würde, so nämlich, daß das Verändernde örtlich bewegt, das örtlich Bewegende vermehrt würde u. s. w., so würde, da die Gattungen und Arten der Bewegung begrenzt sind, folgen, daß man nicht ins Unendliche fortgehen kann, und so wird es ein erstes Bewegendes geben, das von einem anderen bewegt wird.

Wollte man dieser Folgerung dadurch auszuweichen suchen, daß man eine Umbiegung in den Gattungen und Arten der Bewegung annimmt in der Weise, daß man dieselbe nach Durchlaufen aller wiederum zur ersten zurückkehren läßt, so betont demgegenüber Thomas mit Aristoteles: Daraus würde dasselbe folgen wie früher, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar, nämlich daß etwas in derselben Art der Bewegung bewegt wird, in welcher es bewegt. Damit ist unser Scho-

[1]) s. St. Schindele, Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne S. 49. Einen ähnlichen Gedanken spricht übrigens auch Maimonides aus in Bezug auf das Zusammensein von Materie und Form; s. Munk, a. a. O.: car, si c'était une condition nécessaire de leur existence de n'exister qu'ensemble, comme il en est de la matière et de la forme physique, aucune des deux ne pourrait, d'une façon quelconque, exister sans l'autre.

lastiker zu einem Ersten gelangt, das nicht von einem Äußeren bewegt wird.

Die weiteren Darlegungen bezwecken den Nachweis, daß das erste Bewegende überhaupt unbeweglich sei, indem sie uns zunächst zeigen, in welcher Weise die Bewegung in dem sich selbst Bewegenden zustande komme und daß dieselbe nach Aristoteles als ewig zu denken sei. Wir glauben von einer näheren Besprechung dieser uns tief in die Kosmologie des Stagiriten führenden Gedanken im Rahmen unserer Schrift absehen zu können und wenden uns sogleich dem Schlusse des Beweises zu, bei welchem Thomas die Physik verläßt und sich eine Erwägung des 12. Buches der Metaphysik [1]) zu eigen macht. Etwas unvermittelt klingt es, wenn er schreibt:

Doch da Gott nicht Teil eines sich selbst Bewegenden ist, so sucht Aristoteles weiter von diesem Beweger aus, welcher Teil eines sich selbst Bewegenden ist, nach einem anderen gänzlich getrennten Beweger, welcher Gott ist. Da nämlich alles sich selbst Bewegende durch Begehren bewegt wird, muß der Beweger, welcher Teil eines sich selbst Bewegenden ist, wegen des Begehrens nach einem Begehrenswerten bewegen, das im Bewegen über ihm steht; denn das Begehrende ist gewissermaßen ein Bewegt-Bewegendes, das Begehrenswerte aber ist ein gänzlich unbewegtes Bewegendes. Es muß also einen ersten getrennten gänzlich unbeweglichen Beweger geben, welcher Gott ist.

Die Verknüpfung des Gedankens von der physischen Bewegung mit der anthroponorphisierenden psychologischen Idee des Appetiblen bildet bei Aristoteles eine wichtige Grundlage seiner Theologie, von deren sachlicher Würdigung jedoch wir hier Abstand nehmen. Bemerkt sei eigens, daß es unstatthaft ist, dem Gottesbegriff des motor immobilis die Attribute des actus purissimus oder der Immaterialität als eine im Sinne des Aquinaten innerhalb des Beweises liegende Ergänzung hinzuzufügen. Dieser vollzieht vielmehr die Gleichsetzung des unbeweglichen Bewegers mit Gott gleichsam als etwas Selbstverständ-

[1]) c. 7, 1072 a.

liches [1]), ohne eine nähere Begründung des Aristoteles dafür im Auge zu haben, wie er sich denn in der theologischen Summe ausdrücklich auf die allgemeine Anschauung [2]) beruft.

Widerlegung zweier Einwände.

Seiner Aufgabe, die Gedankengänge des antiken Philosophen auch für seine Zeit nutzbar zu machen und ihnen der Hauptsache nach die Geltung zu erhalten, sucht der Aquinate durch Ausschaltung zweier falschen Voraussetzungen gerecht zu werden, von denen jener ausgegangen sei. Das ist die Ewigkeit der Bewegung in der Welt und die dem Stagiriten von Thomas mit Unrecht zugeschriebene Meinung von der Beseelung der Himmelskörper. Die erste mit dem katholischen Dogma unvereinbare Annahme kann unser Scholastiker um so lieber fallen lassen, als nach seiner Ansicht der Beweis durch die Voraussetzung der Neuheit der Welt nur gewinnt [3]). Mit Recht hebt er hervor, daß, wenn die Welt und die Bewegung einmal angefangen habe, man offenbar irgendeine Ursache setzen müsse, welche Welt und Bewegung neu hervorbringt, weil alles, was neu entstehe, von einem neu Bewirkenden seinen Ursprung nehme, da nichts sich selbst von der Potenz zum Akt oder vom Nichtsein zum Sein herausführe.

Innerhalb des aristotelischen Gedankenkreises hält sich Thomas bei der Erledigung der zweiten Voraussetzung, die von vielen, wie er meint, nicht zugegeben wird. Er bemerkt kurz:

Nimmt man das erste Bewegte nicht als ein aus sich Bewegtes, so muß es unmittelbar durch ein gänzlich Unbewegliches bewegt werden. Daher führt auch Aristoteles unter einer Division diese Schlußfolgerung ein, daß man nämlich entweder sogleich zu einem ersten unbeweglichen getrennten Bewegenden gelangen müsse oder zu einem sich selbst Bewegenden, von

[1]) Summa c. g. a. a. O.: Oportet igitur esse primum motorem separatum omnino immobilem, qui Deus est.

[2]) p. 1. q. 2. a. 3: Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.

[3]) S. c. g. a. a. O.: Et ad hoc dicendum, quod via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione novitatis mundi, non autem sic, ex suppositione aeternitatis mundi; qua posita, minus videtur esse manifestum, quod Deus sit. Rolfes a. a. O. S. 118 liest: via efficacissima est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita. Einen annehmbaren Sinn konnten wir in diesem Wortlaut nicht finden.

welchem man sogleich zu dem ersten unbeweglichen getrennten Bewegenden gelangt.

Der Beweis aus der Bewegung in der theologischen Summe.

Damit haben wir die beiden langwierigen Beweise der philosophischen Summe aus der Bewegung, soweit es der Zweck unserer Schrift uns zu fordern schien, zur Darstellung gebracht. Zu dem kürzeren Argumente aus der Bewegung, wie wir es in der theologischen Summe antreffen, haben wir danach nur wenig zu bemerken. Es entspricht dem ersten Beweise der Summa contra Gentiles und hat mit diesem die beiden Prämissen gemeinsam: Alles, was bewegt wird, wird durch ein anderes bewegt; und man darf keine unendliche Reihe annehmen. Dem Obersatz gibt jedoch unser Scholastiker hier nur eine einzige Begründung, nämlich jene, die er in der philosophischen Summe an dritter Stelle vorträgt, die die Bewegung als eine Eduktion aus der Potenz in den Akt faßt. Es spielen hier also die schwierigen und teilweise nicht haltbaren sonstigen Lehren des Aristoteles über die Bewegung wie die Definition des ursprünglich Bewegten und die verschiedenen Arten der Bewegung keine Rolle, und es ist allein die beim Bewegungsproblem kaum zu umgehende Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit geblieben. Somit fallen hier jene Bedenken fort, die bei dem längeren Beweise der philosophischen Summe, zumal vom Standpunkte der modernen Naturwissenschaft aus, sich geltend machten. Die einzelnen Gedanken, aus denen sich der Beweis zusammenfügt, sind, wie wir oben andeuteten, gelegentlich schon von früheren Scholastikern vorgebracht worden. Ihrer Übersichtlichkeit und Klarheit wegen heben wir hier die Stelle heraus, welche den Nachweis führt, daß alles Bewegte von einem anderen bewegt wird.

Nichts — so legt Thomas ganz im aristotelischen Geiste dar — wird bewegt, außer insofern es in der Möglichkeit zu jenem ist, wozu es bewegt wird. Es bewegt aber etwas, sofern es wirklich ist. Bewegen nämlich ist nichts anderes als etwas von der Möglichkeit in die Wirklichkeit herausführen. Aus der Möglichkeit aber kann etwas in die Wirklichkeit geführt werden nur durch etwas, das wirklich ist, wie das wirklich Warme, z. B. das Feuer macht, daß das Holz, das der Möglichkeit nach

warm ist, wirklich warm ist und es dadurch bewegt und verändert. Es ist aber nicht möglich, daß ein und dasselbe zugleich in Wirklichkeit und in Möglichkeit sei in bezug auf das Nämliche, sondern nur in bezug auf Verschiedenes kann es der Fall sein. Was nämlich in Wirklichkeit warm ist, kann nicht zugleich warm in Möglichkeit sein, sondern ist zugleich kalt in Möglichkeit. Unmöglich ist es also, daß als dasselbe und in derselben Bewegung etwas bewegend und bewegt sei oder daß es sich selbst bewege. Es muß also alles, was bewegt wird, von einem anderen bewegt werden [1]).

Beweise aus dem Ursachbegriff.

Vom Gottesbeweis aus der Bewegung ist zu dem aus der Kausalität, wie ihn Thomas wiederum in beiden Summen bietet, nur ein kleiner Schritt [2]). Zunächst gehört ja das Bewegende zu einer der vier Arten von Ursachen nach aristotelisch-scholastischer Anschauung, und überdies ist in unserm Argumente nur von der bewirkenden Ursache die Rede, welche mit der bewegenden im Grunde identisch ist. Auch in der ganzen Gedankenfolge beider Beweise läßt sich ein vollkommener Parallelismus durchführen, wenngleich die betreffenden Ideen nicht überall ausgesprochen, sondern aus dem Zusammenhange zu ergänzen sind. Es ist jedenfalls bedeutsam, daß beide Prämissen des Bewegungsbeweises auch in unserm Argumente in entsprechend veränderter Fassung wiederkehren. Mit dem Gedanken, daß nichts sich selbst bewegen könne, korrespondiert hier der Satz: Nichts kann die Ursache seiner selbst sein; und die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe wird hier wie dort mit den gleichen Mitteln aufgezeigt. Begreiflich erscheint dabei, wenn im ersten Falle für die Ablehnung einer Bewegung von sich selbst, wie sie ja anscheinend von der täglichen Erfahrung bezeugt wird, sich eine umständliche und — wie in der philosophischen Summe — empirisch gerichtete Erörterung empfahl, während der Gedanke einer causa sui auf thomistischem Standpunkte als innerlich sich widersprechend sich rein begrifflich zurückweisen ließ,

[1]) Das hier folgende Beispiel vom Stein ist von Maimonides entlehnt; s. Munk a. a. O. S. 30. [2]) vgl. Baeumker, Witelo, S. 332 ff.

da derselbe durch die Empirie keine, auch nicht eine scheinbare Rechtfertigung erhielt.

In der Summa contra Gentiles nun schließt der Aquinate ähnlich wie Alanus von Lille[1]) folgendermaßen: In allen geordneten wirkenden Ursachen ist das Erste Ursache des Mittleren, und das Mittlere ist Ursache des Letzten, möge es nun ein oder möge es mehrere Mittlere geben. Entfernt man aber die Ursache, so entfernt man dasjenige, dessen Ursache sie ist. Also wird nach Entfernung des Ersten das Mittlere nicht Ursache sein können. Doch wenn man bei den bewirkenden Ursachen ins Unendliche geht, so wird keine der Ursachen die erste sein; also werden alle anderen, welche mittlere sind, aufgehoben werden. Das aber ist offenbar falsch; also muß man behaupten, daß es eine erste bewirkende Ursache gibt, welche Gott ist.

Mit diesem Beweis stimmt das Argument der theologischen Summe in den Gedanken und vielfach auch im Wortlaut überein. Nur ist dort ausdrücklich der Begriff der causa sui zurückgewiesen[2]), was in der kleineren Summe als selbstverständliche Voraussetzung unausgesprochen bleibt.

Nach dem, was wir über die enge Verwandtschaft des Bewegungsbeweises mit dem Argument aus der Kausalität sagten, wäre man vielleicht geneigt, nach einer besonderen Vorlage für dieses nicht mehr zu suchen. Aber schon in dem pseudo-aristotelischen Buche α der Metaphysik schiebt sich die Deduktion, die mit der bewegenden Ursache beginnt, leise und unvermerkt auf das Gebiet der Ursache überhaupt, bezw. der bewirkenden Ursache hinüber. Desgleichen kommt, wie Baeumker[3]) zeigt, Avicenna in dem auf jenes Buch sich stützenden Gottesbeweis schließlich auf die bewirkende Ursache allein hinaus, da ihm die Material-, Formal- und Zweckursache überhaupt nicht absolut erste Ursache sein können. So ist es wahrscheinlich, daß Thomas neben Aristoteles Avicenna für diesen Gottesbeweis direkt benutzt hat, und seine Eigenart liegt auch hier, wie so oft, nicht so sehr in der Neuheit des Gedankengehaltes, als vielmehr in der bündigen, straffen Form.

---

[1]) s. oben S. 65. [2]) a. a. O.: nec tamen invenitur, nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia esset prius se ipso, quod est impossibile. [3]) a. a. O. S. 328 f.

Beweis aus der Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit.

Der dritte Gottesbeweis der theologischen Summe[1], welcher auf den Begriffen des Möglichen und Notwendigen aufgebaut ist, hat an der betreffenden Stelle der Summa contra Gentiles keine Parallele; allerdings findet er sich später gelegentlich der Begründung der Ewigkeit Gottes[2]. Dieser Tatbestand veranlaßt uns, diesmal vom Texte der theologischen Summe auszugehen.

Wir finden — so argumentiert Thomas — unter den Dingen einiges, welches vermag zu sein und nicht zu sein, da es sich findet, daß einiges entsteht und vergeht und folglich vermag zu sein und nicht zu sein. Unmöglich ist es aber, daß alles[3], was existiert, der Art sei, weil, was vermag nicht zu sein, einmal nicht ist. Wenn also alles vermag nicht zu sein, war einstmals nichts in Wirklichkeit. Aber wenn das wahr ist, so gäbe es auch jetzt nichts; denn, was nicht ist, fängt zu sein an nur durch etwas, das ist. Wenn also nichts Seiendes war, war es unmöglich, daß etwas anfing zu sein, und so wäre eben nichts, was offenbar falsch ist. Nicht alles Seiende also ist bloß möglich, sondern es muß ein Notwendiges unter den Dingen geben. Jedes Notwendige aber hat die Ursache seiner Notwendigkeit entweder anderswoher, oder es hat sie nicht anderswoher. Es ist aber nicht möglich, daß man ins Unendliche gehe bei dem Notwendigen, das eine Ursache seiner Notwendigkeit[4] hat[5], wie ja auch nicht bei den bewirkenden Ursachen, wie bewiesen wurde. Also muß man etwas setzen, was durch sich notwendig ist und nicht die Ursache der Notwendigkeit anderswoher hat, sondern was Ursache der Notwendigkeit für anderes ist; und dies nennen alle Gott.

[1] Über diesen Beweis vgl. Baeumker, Witelo, S. 335 ff.

[2] l. 1. c. 15.

[3] Richtig bemerkt E. Rolfes a. a. O. S. 188, daß der Ton auf dem omnia liegt. Die Bestätigung dafür erblicken wir in dem ähnlichen Beweise des Maimonides (s. Munk a. a. O. p. 38 ff.), an den sich Thomas höchst wahrscheinlich angeschlossen hat.

[4] In der summa c. g. fügt Thomas hier aliunde hinzu, das den Sinn nicht verändert, sondern näher bestimmt.

[5] Zur Kontroverse, ob Thomas hier seine Ansicht von der Möglichkeit einer unendlichen Reihe habe stillschweigend fallen lassen, vgl. Rolfes a. a. O. S. 186 ff.

Wenn Thomas die gleiche Erörterung zum Nachweis der Ewigkeit Gottes verwendet hat, so liegt darin ein Fingerzeig für ihre Tragweite als Gottesbeweis. Daß damit das Dasein eines ewigen notwendigen Wesens bewiesen ist, wird kaum bestritten werden; die Aufgabe blieb, die Gleichsetzung desselben mit dem theistischen Gottesbegriff zu begründen [1]).

Das volle Verständnis für diesen Beweis wird übrigens auch hier erst durch die geschichtliche Betrachtungsweise erschlossen. Auf die Beziehung dieses Argumentes zu Maimonides und Avicenna hat Cl. Baeumker [2]) aufmerksam gemacht. Mit Recht findet er in demselben mit kleinen Modifikationen die Beweisführung bei Maimonides Schritt für Schritt wiedergegeben. Die Unterscheidung zwischen bloß möglichem, zufälligem, kontingentem Sein einerseits und notwendigem Sein andererseits leitet sich aus verschiedenen Quellen her und hatte sich erst allmählich in der Scholastik ausgebildet. Baeumker [3]) zieht hauptsächlich zwei Motive heran: die aristotelische Gegenüberstellung von potentiellem und aktuellem Sein, zumal die entsprechenden Formulierungen bei Boëthius, und dann die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein als metaphysischer Bestandstücke des wirklichen Dinges, wie sie in der Unterscheidung zwischen wesentlichem und partizipiertem Sein grundgelegt, aber erst durch die arabische Philosophie, namentlich durch Avicenna, den lateinischen Scholastikern vermittelt worden war.

Beweis aus der Gradverschiedenheit der Dinge.

Der vierte Gottesbeweis sowohl in der philosophischen als auch in der theologischen Summe bereitet der Erklärung nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Der Grund hierfür liegt nicht so sehr in den Texten beider, als vielmehr in der Tatsache, daß die Schlußfolgerungen beider Argumente sich nicht, wie man es bei Thomas sonst gewohnt ist, auf dem Boden aristotelischer sondern platonischer Erkenntnislehre bewegen. Und doch erklärt unser Scholastiker vom ersten, es könne aus Worten des

[1]) Weiteres s. bei Rolfes a. a. O. S. 190 ff.
[2]) a. a. O. S. 337 f. [3]) a. a. O. S. 335 f.

Aristoteles zusammengestellt werden [1]), ja an anderer Stelle schreibt er es ihm überhaupt [2]) zu, und im zweiten beruft er sich zweimal, und zwar gerade an den beiden wichtigsten Wendepunkten, auf den Stagiriten [3]). Die Zitate sind nun zwar bis auf ein einziges [4]) aus dem 2. Buch der Metaphysik [5]) genommen, das nicht von Aristoteles selbst, sondern aus seiner Schule herstammt und platonische Elemente enthält, ein Tatbestand, der den platonischen Charakter beider Beweise vollauf erklärt. Doch hat die Absicht, diesen — bei dem Fürsten der Scholastik gewiß befremdenden — Beweisen ihre Geltung zu wahren, zu Auslegungen [6]) geführt, die historisch-kritisch nichts weniger als einwandfrei sind. Die genetische Darstellung wird auch hier wieder von dem Argumente der zuerst verfaßten kleineren Summe

[1]) Summa c. g. l. 1. c. 13: Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis, in secundo libro Metaphysicorum.

[2]) quaestiones disput. de potentia q. 3. a. 5; vgl. Rolfes a. a. O. S. 229 ff.

[3]) summa theol. a. a. O.: Nam quae sunt maxime vera, sunt etiam maxime entia, ut dicitur II. Metaphysicorum. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur.

[4]) summa c. g. a. a. O.: In quarto etiam Metaphysicorum, ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum; unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Thomas bezieht sich hier auf l. 4. c. 4, wo Aristoteles die Lehre zurückweist, daß es keinen Unterschied und keine logische Bestimmung einer Sache gebe, vgl. a. a. O. 1009 a 3: *τοῦ λόγου ἀπηλλαγμένοι ἂν εἴημεν τοῦ ἀκράτου καὶ κωλύοντός τι τῇ διανοίᾳ ὁρίσαι.* Aristoteles sagt dort 1008 b 31: *ἔτι εἰ ὅτι μάλιστα πάντα οὕτως ἔχει καὶ οὕτως, ἀλλὰ τό γε μᾶλλον καὶ ἧττον ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων· οὐ γὰρ ἂν ὁμοίως φήσαιμεν εἶναι τὰ δύο ἄρτια καὶ τὰ τρία, οὐδ' ὁμοίως διέψευσται ὁ τὰ τέτταρα πέντε οἰόμενος καὶ ὁ χίλια. εἰ οὖν μὴ ὁμοίως, δῆλον ὅτι ἄτερος ἧττον, ὥστε μᾶλλον ἀληθεύει. εἰ οὖν τὸ μᾶλλον ἐγγύτερον, εἴη γ' ἄν τι ἀληθὲς οὗ ἐγγύτερον τὸ μᾶλλον ἀληθές.* Daß hier Aristoteles den Superlativ von *ἀληθές* nicht gebraucht, erscheint weniger wichtig; bemerkenswert ist dagegen, daß er unmittelbar fortfährt: *κἂν εἰ μή ἐστιν, ἀλλ' ἤδη γέ τι ἐστὶ βεβαιότερον καὶ ἀληθινώτερον.*

[5]) a c. 1. 993 b 24: *ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον, οἷον τὸ πῦρ θερμότατον· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος· ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον εἶναι ἀληθεστάτας· οὐ γὰρ ποτὲ ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἴτιόν τι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖναι τοῖς ἄλλοις, ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.*

[6]) vgl. J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit 1878 II 2. B S. 803 ff. und E. Rolfes a. a. O. S. 204 ff.

ausgehen müssen, zumal Thomas nur bei diesem den Anspruch erhebt, es aus nur aristotelischen Gedanken zusammenfügen zu wollen. Überdies hat E. Rolfes [1]) bezüglich des Beweises der theologischen Summe gezeigt, daß der Aquinate Anregungen dazu nicht bloß dem Stagiriten, sondern auch Augustin und Anselm verdankt. In der philosophischen Summe führt nun unser Scholastiker folgendes aus [2]):

Beweis d. philosophischen Summe.

Es kann auch noch eine andere Beweisführung aus den Worten des Aristoteles im 2. Buch der Metaphysik gewonnen werden. Er zeigt nämlich dort, daß dasjenige, was am meisten wahr ist, auch am meisten seiend ist. Im 4. Buche der Metaphysik ferner zeigt er das Dasein eines am meisten Wahren daran, daß wir sehen, wie von zweierlei Falschem eines mehr falsch ist als das andere; daher muß auch dieses andere wahrer sein als jenes. Das aber gilt gemäß der Annäherung an dasjenige, was schlechthin und am meisten wahr ist. Hieraus kann weiterhin geschlossen werden, daß es etwas gibt, das am meisten seiend ist, und dieses nennen wir Gott.

Der diesem Beweise zugrunde liegende Syllogismus [3]) springt leicht in die Augen:

Was am meisten wahr ist, ist auch am meisten seiend. Es gibt ein am meisten Wahres. Also gibt es auch ein am meisten Seiendes, Gott.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir es hier mit einem rein abstrakt begrifflichen Beweisverfahren zu tun haben, das in idealistischer Art aus bloßen Begriffen auf die Wirklichkeit schließt, und zwar mit einer überraschenden Offenheit und Schroffheit, wie wir sie nur in der Frühscholastik antrafen. An dieser Beurteilung kann auch der abweichende Inhalt, den man hier mit Recht dem Wahrheitsbegriff [4]) gibt, nichts ändern. Gewiß kann hier Wahrheit nicht im erkenntnistheoretischen Sinne als Übereinstimmung von Denken und Sein, sondern in letzter Linie nur in metaphysischer Bedeutung als Seinsfülle und Seinsvollkommenheit

[1]) a. a. O. S. 231 ff. [2]) l. 1. c. 13.

[3]) ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia . . . esse aliquid maxime verum . . . Ex quibus concludi potest ulterius, esse aliquid quod est maxime ens. [4]) vgl. Rolfes a. a. O. S. 213 ff.

und dadurch bedingter Denkgehalt verstanden werden. Dabei spielt aber der Begriff des Wahren im erkenntnistheoretischen Sinne innerhalb des Beweises eine sehr wesentliche Rolle. Eigens begründet wird ja in demselben nur der Untersatz, welcher das Vorhandensein des am meisten Wahren behauptet, und gerade diese Begründung trägt durchgängig erkenntnistheoretischen Charakter. Thomas nimmt dabei von Aristoteles den im alltäglichen Leben gebräuchlichen Begriff des mehr oder minder Falschen [1]) herüber, das ja, wie übrigens auch die Beispiele bei Aristoteles lehren, nur als geringere oder größere Übereinstimmung von Denken und Sein gedeutet werden kann. Zu dieser Steigerung des Falschen zieht er wiederum in Anlehnung an den Stagiriten die Parallele der Komparation des Wahren [2]). Aus dieser Abstufung des Wahren schließt er endlich, auch hier nur ein Motiv seiner Vorlage weiterbildend [3]), auf das Vorhandensein eines schlechthin und am meisten Wahren [4]). Man wird selbst in dieser Folgerung den Begriff des Wahren nur erkenntnistheoretisch zu nehmen und darum unter dem am meisten und schlechthin Wahren die vollkommenste Übereinstimmung von Denken und Sein zu verstehen haben. Aber während die Wahrheitsidee im Untersatze und seiner Begründung rein in erkenntnistheoretischer Bedeutung verwandt wird, will sie Thomas im Ober- und Schlußsatz im metaphysischen Sinne verstanden wissen. Man könnte insofern von einer quaternio terminorum sprechen.

Tiefer in das Verständnis des ganzen Beweises dringen wir indessen ein, wenn wir noch dem Obersatze unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Unser Scholastiker beruft sich für denselben auf Aristoteles. Doch findet sich an der betreffenden Stelle [5]) des 2. Buches der Satz, daß das am meisten Wahre auch am meisten Seiend sei, nicht, sondern nur im Positiv wird erklärt [6]), ein

[1]) . . . videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum.

[2]) unde oportet ut alterum sit etiam altero verius.

[3]) vgl. S. 154 Anm. 4.

[4]) Hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum.

[5]) vgl. S. 154 Anm. 5. [6]) ebend.

jedes verhalte sich der Wahrheit wie dem Sein nach. Die Verknüpfung dieser beiden Begriffe ist also beim Stagiriten gerade umgekehrt. Wie man aber auch über die Berechtigung dieser Umkehr denken mag, so glauben wir, daß man dem lückenlos fortschreitenden Texte, der irgend welche Ergänzung — etwa im Sinne der theologischen Summe — nicht gestattet, nur dann gerecht werden kann, wenn man das Argument, wie es der Wortlaut allein zuläßt, streng idealistisch faßt und sich von allen verfehlten Bemühungen, dasselbe auch für den Standpunkt des gemäßigten Realismus zu retten, fernhält.

Beweis der theologischen Summe.

Erst von diesem Beweise der früheren Summe aus eröffnet sich uns das Werden des betreffenden Argumentes der späteren. Thomas hat hier in dasselbe den Gedankengehalt des ersteren völlig herübergenommen, aber nur als einen Bestandteil des weiter ausholenden und am Schluß vertieften Argumentes. Die historischen Motive für diese Erweiterung und Vertiefung sind zu suchen bei Augustin[1]) und Anselm[2]) einerseits und in einer ausgiebigeren Verwertung der betreffenden Stelle des Metaphysikbuches *a*[3]) andererseits. Doch dürfen wir daneben wohl auch nach psychologischen Motiven fragen, und wir sind geneigt, diese in der dem Aquinaten sich aufdrängenden Erkenntnis von dem Ungenügenden und Ergänzungsbedürftigen jenes Beweises der philosophischen Summe zu erblicken. In der nachträglichen Einführung des Ursachbegriffes als des für eine Reihe höchstgradigen Seins und in dem zum Beleg bestimmten Beispiele vom Feuer als dem Wärmsten und der Ursache alles Warmen glauben wir bei Thomas das Bestreben beobachten zu können, dem Beweise eine empirische Stütze zu geben und ihn aus der Höhe des kühnen Idealismus auf den Boden des besonnenen Realismus herabzumäßigen. Wie weit ihm diese nachträgliche Modulation gelungen ist, möge man aus dem Wortlaut des Beweises selbst entnehmen. Thomas führt aus[4]):

[1]) Rolfes a. a. O. S. 235 f. verweist speziell auf De civit. Dei, l. 8. c. 6. Da diese Stelle mehr als andere in der Frühscholastik herangezogen wurde (vgl. Petrus Lombardus), so könnte dieselbe allerdings zuerst in Betracht kommen.

[2]) s. oben die Beweise des Monologiums S. 27 ff.

[3]) vgl. S. 154 Anm. 5. [4]) summa theol. p. 1. q. 2. a. 3.

Der vierte Beweis wird von den Stufen hergenommen, die sich in den Dingen finden. Es findet sich nämlich in den Dingen etwas mehr und weniger Gutes, Wahres, Edles, und so verhält es sich mit anderem der Art. Aber Mehr und Weniger werden von den verschiedenen Dingen ausgesagt, sofern sie sich verschiedenartig einem nähern, das es am meisten ist, wie mehr warm ist, was sich mehr dem am meisten Warmen nähert. Es gibt also etwas, das das Wahrste, Beste und Edelste ist, und folglich ein am meisten Seiendes. Denn was am meisten wahr ist, ist auch am meisten seiend, wie im 2. Buche der Metaphysik gesagt wird. Was aber am meisten ein solches in einer Gattung genannt wird, ist die Ursache von allem, was zu jener Gattung gehört, wie ja das Feuer, welches am meisten warm ist, die Ursache von allem Warmen ist, wie in demselben Buche an derselben Stelle gesagt wird. Also gibt es etwas, das die Ursache des Seins, der Güte und jeglicher Vollkommenheit in allen Dingen ist, und dies nennen wir Gott.

Die logische Struktur dieses Beweises liegt zwar nicht so offen zu Tage wie beim früheren, weil sich derselbe nicht auf einen einfachen Syllogismus reduzieren läßt, bietet aber bei näherem Zusehen keine Schwierigkeit und gewinnt durch Vergleichung mit dem Argumente der philosophischen Summe an Klarheit. Beide Argumente haben das Gemeinsame, daß sie ein maxime ens zu erweisen suchen. Während aber Thomas in der philosophischen Summe bei diesem Begriffe stehen bleibt [1]) und ihn unbedenklich gleich Gott setzt, geht er in der theologischen einen Schritt weiter und bestimmt das maxime ens als Allursache [2]), um erst diese mit Gott zu identifizieren. Darin vollzieht unser Scholastiker eine gewisse Schwenkung zur Empirie hin, ohne daß er sich indes dadurch dem Beweis aus der Kausalität näherte. Die Grundlage des Argumentes wird dadurch

[1]) esse aliquid quod est maxime ens; et hoc dicimus Deum.

[2]) Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissimum; et per consequens maxime ens . . . Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis . . . Ergo est aliquid quod est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis in rebus omnibus, et hoc dicimus Deum.

in keiner Weise verändert. Es möge uns hier gestattet sein, die Übereinstimmungen nebst den Abweichungen beider Beweise kurz herauszuheben. Beide suchen zunächst zu einem am meisten Wahren zu gelangen, und zwar indem sie beide für die Tatsache der Komparation einen höchsten Grad für notwendig erachten und erklären, das Mehr oder Minder bestimme man nach der größeren oder geringeren Annäherung an diesen höchsten Grad [1]). Der erste sucht die Möglichkeit und den Sinn der Steigerung des Wahrheitsbegriffes mit Aristoteles an der Gradabstufung des Begriffes ‚falsch' darzulegen [2]). Der zweite unterläßt diesen Nachweis wohl aus dem Grunde, weil er die Komparation nicht nur für den Begriff ‚wahr' urgiert, sondern ebenso für ‚gut', ‚edel' und ähnliche, hier aber dieselbe nicht zweifelhaft erscheint [3]). Dabei darf man aber die Bedeutung dieser neu hinzugekommenen Begriffe keineswegs überschätzen. Wir stehen nicht an, dieselben als eine unorganische Einfügung zu bezeichnen. Wird doch in beiden Beweisen das maxime ens ausschließlich aus dem Begriff des Wahrsten abgeleitet [4]). Zwar scheint der Wortlaut in der theologischen Summe unserer Aufstellung zu widersprechen. Thomas sagt dort: Es gibt ein Wahrstes, Bestes und Edelstes, und folglich ein am meisten Seiendes. Daß sich aber die Folgerung nur auf den Begriff des Wahrsten bezieht, zeigt die Begründung: Denn was am meisten wahr ist, ist auch am meisten seiend. Mit dieser Idee des maxime ens schließt, wie angedeutet, der Beweis der philosophischen und der erste Teil des Beweises der theologischen Summe. Beide sind vollkommen kongruent. Die neuen Begriffe des ‚bonum' und ‚nobile' im letzteren spielen im Gedankenfortschritt keine Rolle, und der nicht weiter begründete Satz, daß das höchstgradige Sein einer

[1]) Mit S. 156 Anm. 4 vgl. aus der summa theol.: Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est.

[2]) vgl. S. 156 Anm. 1 und 2.

[3]) Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi.

[4]) vgl. S. 155 Anm. 3 mit summa theol.: Est igitur aliquid quod est verissimum (et optimum et nobilissimum); et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt etiam maxime entia.

Seinsreihe Ursache für alles zu derselben gehörende Seiende sein müsse, bringt eine neue Schwierigkeit.

Teleologischer Beweis.

An letzter Stelle trägt Thomas in der philosophischen wie in der theologischen Summe den teleologischen Gottesbeweis vor, indem er sich dabei naturgemäß in den seit Beginn der Scholastik [1]) und auch in der Patristik [2]) wohl bekannten Bahnen bewegt. Im ersten Werke gibt er zugleich unter Hinweis auf den Kommentator [3]) das Argument des Damasceners Johannes [4]) dem Sinne nach in folgenden Worten wieder: Unmöglich ist es, daß irgendwelches Entgegengesetzte und Widerstreitende sich immer oder meistenteils zu einer Ordnung einige, wenn es nicht durch die Lenkung irgendeines geschieht, aus welcher allem und dem einzelnen verliehen wird, daß es zu einem bestimmten Ziele hinstrebt. Aber in der Welt sehen wir, daß Dinge von verschiedener Natur zu einer Ordnung sich einigen, nicht wie selten und durch Zufall, sondern so, daß es immer oder doch zum größten Teil geschieht. Es muß also etwas geben, durch dessen Vorsehung die Welt regiert wird, und dieses nennen wir Gott.

Kaum verschieden von diesem Argumente ist jenes der theologischen Summe, weshalb seine Besprechung sich erübrigt.

Zum Schlusse bemerken wir noch eigens, daß Thomas den ontologischen Beweis in der summa c. g. l. 1. c. 10. u. 11. mit vollster Deutlichkeit ablehnt, ohne Anselms Namen hier zu nennen [5]). Daß Thomas „ganz mit Unrecht unter die Gegner

[1]) s. namentlich Abaelard und die späteren Scholastiker.

[2]) vgl. C. van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit.

[3]) Averroës, s. E. Rolfes a. a. O. S 263 f.

[4]) de fide orthod. l. 1. c. 3. *PG* 94, 795 ff.

[5]) Wohl aus Respekt vor dem Vater der Scholastik; vgl. auch oben S. 33. B. Adlhoch, Philosophisches Jahrbuch B. VIII S. 54 f. meint: »Warum er (Thomas) unter seine Gottesbeweise der Summa theologica die Anselmische Form nicht einreihte, dürfte ohne zu viel Mühe eine genügende Antwort finden. Alle Motive freilich, vom ersten bis zum letzten, könnte nur er selber uns sagen«. Wir fanden nun freilich bei Adlhoch überhaupt keine Antwort und wissen nicht, was für viele Motive

des Argumentes eingereiht" werde, hat B. Adlhoch „durchschlagend zu erweisen" gehofft [1]). Sein Versuch darf als mißlungen gelten [2]).

Schluß.

Wir stehen am Ende unserer Ausführungen und haben die positive Fortentwicklung der Gottesbeweise im Mittelalter zur Darstellung gebracht. Was die Spätscholastik an positiven Gedanken zu unserm Problem bietet, ist gegenüber den Argumenten der Hochscholastik kaum etwas wesentlich Neues. Das gilt auch von Duns Scotus [3]), der drei frühere Beweise zu einem einzigen kombiniert. Seine drei „Primitäten" bedeuten im Grunde nichts anderes als die Auffrischung des Causalitäts- oder kosmologischen, des teleologischen und des Beweises aus der Steigerung des Vollkommenen. Auch die wichtigsten Beweismittel sind die nämlichen: die Negation der Selbstverursachung und vor allem die Stellungnahme zu einer unendlichen Reihe. Zwar unterscheidet Duns Scotus zwischen akzidenteller und essentieller Reihe und erklärt nur die Unendlichkeit der letzteren als unmöglich; aber verwandte Gedanken begegnen uns schon vor ihm, da man nicht nur eine unendliche Reihe zurückwies, sondern auch bei Annahme einer solchen die Notwendigkeit einer über ihr stehenden ersten Ursache darzutun suchte. Jene Beweismittel bilden zugleich die Bindeglieder, um die drei Grundgedanken, die in der Scholastik der Regel nach zu selbständigen Gottesbeweisen dienen mußten, zu einem einzigen zusammenzuschmelzen. Man wird hier Duns Scotus ein tieferes Eindringen in das Problem und eine geistvolle Behandlung desselben kaum absprechen können. Jedenfalls rollt eine Vergleichung zwischen ihm und seinen Vorgängern die Frage auf: ob Gottesbeweis oder Gottesbeweise?

hier auf Thomas sollen eingewirkt haben. Aber die Frage ist vielmehr, warum Thomas in der philosophischen Summe den Beweis nicht einreihte, wo er doch ein historisches Ziel sich setzt; s. oben S. 133 f.

[1]) Philosophisches Jahrbuch B. VIII S. 54; vgl. B. X S. 262 ff.

[2]) Näher auf die umständlichen Erörterungen einzugehen, ist im Rahmen unserer Abhandlung kaum möglich; vgl. übrigens Baeumker, Witelo S. 296 ff.

[3]) Näheres s. bei R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus 1900, S. 143—152; vgl. auch A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters B. II S. 814 ff.

Bekannt ist die Stellungnahme des Scotus zum ontologischen Argument [1]: er glaubte es „kolorieren“ zu sollen und hat damit in gewisser Weise den entsprechenden Gedanken bei Leibniz [2] vorweggenommen.

Eine eingehende Kritik der Gottesbeweise setzt dagegen ein mit Wilhelm von Occam [3], den sein skeptischer Nominalismus dazu führte, den Gottesbeweisen den zwingenden Charakter abzusprechen und ihnen höchstens Wahrscheinlichkeit beizumessen. Gewißheit vom Dasein Gottes können wir nach ihm nur durch den Glauben gewinnen. Im einzelnen wendet er sich gegen den Kausalitätsbeweis, den Bewegungsbeweis und das teleologische Argument. Eine causa prima scheint ihm die causae secundae überflüssig zu machen, und umgekehrt betrachtet er die Himmelskörper und die Dinge auf der Erde mit ihrer Kausalität als ausreichend. Die Ewigkeit der Welt und eine unendliche Reihe von Ursachen hält er nicht für absolut undenkbar. Ähnlich urteilt er über die bewegenden Ursachen. Leicht macht sich Wilhelm die Kritik des teleologischen Argumentes. Eine oberste Zweckursache soll deshalb überflüssig und somit ihr Dasein undemonstrierbar sein, weil die freien, vernünftigen Wesen sich selbst ihre Zwecke setzen, die unfreien aber mit Notwendigkeit, die durch ihre Natur bedingt ist. Bis zu dem eigentlichen Problem ist Wilhelm hier nicht vorgedrungen; denn dasselbe liegt in der Frage, woher die Zweckmäßigkeit in der Welt trotz der Notwendigkeit ihres Wirkens komme.

Die eingehendere Darlegung dieser kritisierenden Bedenken fällt außerhalb des Rahmens unserer Arbeit, die sich nur die Aufgabe stellte, den positiven Werdegang des Problems im Mittelalter bis zu seiner vollen Entfaltung zu verfolgen.

[1]) vgl. Comm. in Sent. I d. 2 q. 2: Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili, Proslog 2; et intelligenda est eius descriptio sic: Deus est, quo cogitato sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit »sine contradictione«, patet etc.

[2]) s. z. B. Monadol. § 45.

[3]) s. Stöckl a. a. O. S. 1010 ff.

Namenregister.

Abaelard 36—40. 45. 160.
Adamus Scotus 76.
Adlhoch, B. 31. 32. 33. 44. 57. 160. 161.
Alanus von Lille 37. 58. 60. 61—66. 88. 96. 151.
Albert der Große 50. 102—111. 114. 118. 119. 134. 142.
Alexander von Hales 95—101. 103.
Alkuin 19.
(Pseudo-)Ambrosius 25. 45. 46. 51. 53. 58. 102. 103.
Anaxagoras 3. 38.
Anselm von Canterbury 14. 15. 26—36. 44. 57. 69. 78. 82. 91. 95. 96. 97. 98. 100. 114. 115. 119. 132. 155. 157. 160. 162.
Apulejus 110.
Aristoteles 5. 15. 40. 44. 69. 70. 76. 87. 94. 99. 103. 104. 105. 108. 109. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 124. 125. 130. 133. 134. 135. 136. 137. 140. 141. 142. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 153. 154. 155. 156. 157. 159.
Arius 103.
Atto von Vercelli 24—26.
Augustinus 4. 5—14. 17. 18. 19. 20. 21. 24. 26. 27. 35. 38. 44. 45. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 68. 70. 71. 76. 83. 95. 98. 103. 106. 107. 110. 112. 113. 114. 115. 116. 121. 124. 125. 126. 127. 130. 155. 157.
Averroës 94. 129. 146. 160.
Avicenna 116. 134. 138. 151. 153.

Baeumker, Cl. 18. 31. 33. 53. 54. 58. 61. 66. 67. 68. 69. 78. 92. 95. 109. 111. 112. 116. 117. 118. 119. 120. 133. 134. 150. 151. 152. 153. 161.
Bandinus 51. 52.
Bardenhewer, O. 45. 111.
Baumgartner, M. 60. 61. 66. 92. 130.
Beda Venerabilis 67.
Benedikt von Aniane 18—24. 25.
Boëthius 5. 15. 21. 67. 68. 105. 110. 111. 124. 125. 127. 153.
Bonaventura 14. 15. 46. 50. 58. 92. 98. 119. 120—132.
Bouchitté 33.
Brennecke, A. 32.
Bruun 19.
Burgundio von Pisa 68.

Candidus 18—24. 25.
Chrysipp 18.
Chrysostomus 103.
Cicero 5. 15. 18. 20. 37.
Cipolla 119.

Descartes 32.
Dionysius Pseudo-Areopagita 112.
Domet de Vorges 26.
Duns Scotus 161. 162.

Empedokles 68.
van Endert, C. 5. 6. 10. 11. 127. 160.
Endres, J. A. 19.
Espenberger, J. N. 44. 48.
Esser, M. 33. 36.

Gangauf, Th. 5. 6.
Garnerius von Rochefort 57—61. 65.
Gaunilo 33. 36. 132.
Geyser, J. 9. 38.
Gioberti 116. 130.
Grabmann, M. 130.
Gregor der Große 16. 25. 96. 112.
Gutberlet, C. 18.

Heinrich von Gent 113—116.
Hertling, G. von 33. 109.
Homer 40.
Honorius von Autun 58. 67. 68—69.
Hugo von Rouen 75. 77—78.
Hugo von St. Viktor 14. 45. 57. 69—77. 95. 96. 112. 124.
Hugo von Straßburg 103.

Johannes von Damaskus 68. 74. 75. 76. 77. 90. 95. 96. 100. 101. 112. 115. 124. 134. 160.
Isidor von Sevilla 16. 17. 43. 95. 96. 100. 101. 112.

Kant 32.
Karl der Große 19
Kaulich, W. 69. 70. 78.
Kilgenstein, J. 70. 76.
Kleutgen, J. 154.

Lactanz 112.
Leibniz 32. 162.

Maimonides 116. 134. 145. 146. 150. 152. 153.
Malebranche 130.
Munk, S. 145. 146. 150. 152.

Ostler, H. 70.

Paschen, O. 36. 100. 111. 132.
Paulus, der Apostel 4. 41.
Petrus Lombardus 44—53. 87. 102. 103. 104. 106. 107. 109. 112. 121. 123. 157.
Petrus von Poitiers 53—57. 58. 60.
Plato 5. 7. 11. 31. 37. 113. 117. 141. 153. 154.
Plenkers, H. 19.

Ragey 33.
Rhabanus Maurus 77.
Richard von St. Viktor 14. 69. 70. 78—87. 95. 96. 100. 101. 112. 114. 115.
Robertus Pullus 42—44. 54.
Rolfes, E. 133. 136. 137. 139. 143. 148. 152. 153. 154. 155. 160.
Rupert von Deutz 40—42. 51.

Schindele, St. 92. 93. 94. 112. 127. 146.
Schrift, Heilige 4. 5. 7. 8. 9. 17. 34. 40. 41. 45. 51. 52. 77.
Schultze, H. 32.
Seeberg, R. 161.
Siger von Brabant 116. 118—120.
Sokrates 38.
Spinoza 61.
Stöckl, A. 161. 162.

Tajus 17. 18. 43. 96.
Thomas von Aquino 5. 14. 15. 33. 50. 69. 70. 78. 83. 92. 94. 96. 103. 114. 115. 118. 119. 123. 128. 133—161.

Überweg-Heinze 31. 87. 88. 113. 118. 133.

Vincenz von Beauvais 112—113.

Weber, S. 136. 137. 139.
Wetzer und Welte 67.
Wilhelm v. Auvergne 58. 92—94. 127. 145.
Wilhelm von Auxerre 87—91. 96. 103.
Wilhelm von Conches 58. 67—68.
Wilhelm aus dem Kloster St. Montoire 52.
Wilhelm von Occam 162.
Willmann, O. 33.
Witelo 116—118.
Wizo 19.

196
B 145
18831
BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beitrage zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 6.3
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
STORAGE - CBPL
18831